LIBRARY OF PRINCETON
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .R485

Revista de interpretacisn
bmblica latinoamericana :
RIBLA.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr47depa

EVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

JESÚS HISTÓRICO

SHIGEYUKI NAKANOSE
NANCY CARDOSO PEREIRA
EDIBERTO LÓPEZ
PABLO RICHARD
DANIEL GODOY
NÉSTOR O. MÍGUEZ
JORGE PIXLEY
LUIGI SCHIAVO
MARIA ANTÔNIA MARQUES
LEIF E. VAAGE
MARICEL MENA LÓPEZ
HUMBERTO MAIZTEGUI GONÇALVES
LORENZO LAGO

47

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de Redacción

Nancy Cardoso (Brasil)
José Severino Croatto (Argentina)
Jacir de Freitas Faria (Brasil)
Lauren Fernández (Ecuador)
Sandro Gallazzi (Brasil)
Carlos Mesters (Brasil)
Néstor O. Míguez (Argentina)
Shigeyuki Nakanose (Brasil)
Carmiña Navia (Colombia)
Paulo Nogueira (Brasil)
Jorge Pixley (Nicaragua)
Haroldo Reimer (Brasil)
Pablo Richard (Costa Rica)
Milton Schwantes (Brasil)
Elsa Tamez (Costa Rica)
Leif Vaage (Canadá)
Tânia Mara Vieira (Brasil)
Alicia Winters (Colombia)

Coordinador

Milton Schwantes, rua Camilo José 78, Vila Gumercindo,
04125-140 São Paulo/SP, Brasil, tel (55-11) 5078.0170, fax 4366.5815,
E-mail: milton.schwantes@metodista.br

Coordinador de este número

Shigeyuki Nakanose, rua Verbo Divino 993, 04719-001 São Paulo, SP, Brasil,
E-mail: cbiblicoverbo@uol.com.br

Esta Revista se edita en español y portugués, tres veces al año.

En español: RECU, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador

En portugués: Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-000 Petrópolis/RJ, Brasil
Editora Sinodal, Caixa Postal 11, 93010-000 São Leopoldo/RS, Brasil

Precio de suscripción: (Tres números al año)	América Latina:	US$	18
	Otros países:	US$	30
	Ecuador:	US$	14
		(sin correo US$	12)
Ejemplares sueltos:	América Latina:	US$	6
	Otros países:	US$	10
	Ecuador:	US$	5
		(sin correo US$	4)

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

RR

LIBRARY OF PRINCETON
APR 1 2
THEOLOGICAL SEMINARY

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 47

Jesús histórico

QUITO, ECUADOR

2004/1

Revisión y traducción: RECU
Diagramación: Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI

© Consejo de Redacción de RIBLA
© RECU

ISSN 1390-0374

Impreso en Ecuador • Printed in Ecuador
1ª edición, 2004

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O SUSCRIPCIONES DIRIGIRSE A:

RECU
Ribla Ecuador
Apartado Postal 17-03-252
Quito, Ecuador
Teléfono (593-2) 256-9318
Fax (593-2) 256-6150
E-Mail: recu@verbodivino-ecu.org

CONTENIDO

SHIGEYUKI NAKANOSE. *Presentación* 5

NANCY CARDOSO PEREIRA. *Jesucristo latinoamericano. Tres posibles milagros y alguna poesía necesaria* 7

EDIBERTO LÓPEZ. *El Jesús de la historia. Preliminares metodológicos* 15

PABLO RICHARD. *La fuerza espiritual del Jesús de la historia. Para una nueva interpretación de los cuatro evangelios* 28

DANIEL GODOY. *Roma, Palestina y Galilea en el siglo I* 41

NÉSTOR O. MÍGUEZ. *¿Quién dicen ustedes que yo soy?* 53

JORGE PIXLEY. *Jesús de Nazaret también fue profeta* 65

LUIGI SCHIAVO. *Jesús taumaturgo. Elementos interpretativos* 74

SHIGEYUKI NAKANOSE Y MARIA ANTÔNIA MARQUES. *Jesús y sus opositores* 86

LEIF E. VAAGE. *La pasión y la muerte de Jesús de Nazaret* 99

MARICEL MENA LÓPEZ Y HUMBERTO MAIZTEGUI GONÇALVES. *Jesús en Egipto a partir de la tradición de Mateo* 108

LUIGI SCHIAVO Y LORENZO LAGO. *El Jesús histórico . Consideraciones metodológicas y pastorales* 117

Reseña

– JACIR DE FREITAS FARIA. *O outro Pedro e a outra Madalena segundo os apócrifos.* Uma leitura de gênero. Petrópolis, Vozes, 2004. 190 páginas. 128

PRESENTACIÓN

Jesús nació en Galilea y en esa región pasó la mayor parte de su vida. Su fama creció rápidamente por Judea y región. Las personas pobres y marginadas se sintieron atraídas por su mensaje. En torno a su predicación, se formó un grupo de discípulas y discípulos. Jesús asumió el servicio de la justicia hasta el final. Él fue eliminado a causa de su práctica. Desde sus primeros seguidores y seguidoras hasta los días de hoy, surgen diferentes imágenes para definir quién es Jesús. En este número de RIBLA, presentamos una panorámica general que gira alrededor de la discusión sobre el Jesús de la historia e intentamos lanzar algunas perspectivas de cara a la continuación del debate.

Jesús es venerado de diversas maneras. Jesús es recordado por sus milagros y por haber tenido una madre virgen. Investigar fuentes históricas acerca de Jesús es muy difícil. La tarea de la lectura bíblica latino-americana es, en la visión de Nancy Cardoso Pereira, "desacralizar las pretensiones de control de Jesús y de sus textos y remojar la reflexión histórica y teológica con el rocío de las relecturas a partir de la realidad sufrida del continente". El mayor milagro es percibir que el texto se hace carne en la realidad de hoy. ¡Dios continúa con nosotros!

Los artículos de Ediberto López y Pablo Richard son una ayuda para entender las diferentes fases de la investigación sobre el Jesús histórico. Ambos señalan la importancia de superar el cristo-centrismo y llegar a un bio-centrismo en la perspectiva del Reino de Dios. Y podemos ampliar, apuntando hacia una visión holística. El debate teológico necesita estar empapado de temas relativos a la justicia, a la paz, al hambre y a la destrucción de la naturaleza.

En América Latina la búsqueda por el Jesús histórico, considera los descubrimientos del Primer Mundo, pero no abdica de la opción hermenéutica por los pobres. En este sentido, el artículo de Daniel Godoy, *Roma, Palestina y la Galilea del siglo I*, trae algunos elementos sobre el imperio romano, a fin de comprender la realidad sociopolítica en medio de la cual nació la propuesta de Jesús.

La propuesta de Jesús nació a partir del contacto con la dura realidad de la vida cotidiana de su pueblo. Su profetismo surgió como denuncia de la realidad de opresión, impuesta por el imperio romano y por las autoridades religiosas de su tiempo. Los artículos de Néstor Míguez y Jorge Pixley evidencian que Jesús también fue profeta. El profetismo de Jesús se apoyó en su práctica cotidiana y se realizó mediante sus actos de curación y exorcismo.

Jesús fue considerado el mayor milagrero de su tiempo. Para Luis Schiavo, la actividad de curar era uno de los elementos esenciales en el ministerio de Jesús. Los milagros siempre incomodaron y suscitaron las más diversas opiniones e interpreta-

ciones. La lectura de este artículo posibilitará el poder comprender las reacciones del pueblo respecto a Jesús. Él fue considerado hombre divino, mago y profeta. Los grupos dominantes lo acusaron de ser un loco (Marcos 3,21) y de hacer milagros por el poder de Belcebú (Mc 3,22).

En el centro de la vida y de la misión de Jesús, estaba el compromiso con las personas pobres, enfermas y marginadas. El artículo de Shigeyuki Nakanose y María Antonia Marques presenta a Jesús y a sus opositores. Muestra la crítica que Él hizo contra el legalismo y el nacionalismo de los fariseos y escribas, afirmando el valor de la vida, por encima de la Ley. Las críticas de Jesús contra el templo y las exigencias de impuestos abusivos, tocaron en la herida del sistema romano y judaico. La práctica de Jesús ponía en riesgo el prestigio de sus adversarios que tramaron su muerte.

El artículo *La pasión y la muerte de Jesús de Nazaret,* de Leif E. Vaage, trae algunos elementos para ayudar en la comprensión de la muerte de Jesús de Nazaret. Lo que podemos saber con certeza es que Jesús murió crucificado. Intentando echar luces sobre este tema, el autor profundiza en los procedimientos del crucificado. Este tipo de muerte era cruel y muy común, arbitraria y anónima. Un castigo político y militar aplicado a los esclavos, criminales violentos y a los revoltosos contra el imperio romano. Concluye que los relatos de los evangelios son memorias de las comunidades.

En el intento de ampliar la reflexión, Maricel Mena López y Humberto Maiztegui Gonçalves, en el artículo de Jesús y las culturas, hacen un análisis de las tradiciones de Egipto en las narraciones de la infancia de Jesús (Mateo 2, 13-23). Se plantean algunas preguntas sobre el ocultamiento de las tradiciones de Egipto, en la historia de la investigación de las narraciones sobre Jesús. En la visión de la autora y del autor, es necesario reconocer que la tradición evangélica tuvo raíces en África. Lanzan el desafío de rescatar las tradiciones marginales.

Y por fin, una reflexión acerca del Jesús histórico en la pastoral. Los articulistas Luigi Schiavo y Lorenzo Lago, refuerzan la necesidad de aproximar el Jesús de la fe y el Jesús de la historia. El abordaje del Jesús histórico ayuda a relativizar las cristologías de las alturas, que niegan las raíces humildes y plurales. La pregunta por la historia, permite evitar el fundamentalismo y el escepticismo; ayuda a abrirse al diálogo y evitar una lectura desencarnada de las tradiciones cristianas y de sus fuentes.

En este número estaban programados otros dos artículos: uno sobre la pedagogía de Jesús y otro sobre las relaciones de Jesús con las mujeres y los niños. Habría sido una posibilidad de profundizar en lo cotidiano de Jesús. Sin embargo, debido a varios imprevistos, estos artículos no están listos. Lo lamentamos. Pero, está en sus manos algunas miradas y perspectivas acerca del Jesús histórico. Es un comienzo. Agradecemos a los biblistas que, a pesar de tener su agenda muy apretada, aportaron con sus ensayos para socializar la reflexión.

Shigeyuki Nakanose

NANCY CARDOSO PEREIRA

JESUCRISTO LATINOAMERICANO
Tres posibles milagros y alguna poesía necesaria

¿Cómo garantizar una perspectiva histórica para alguien que es recordado por milagros y una madre virgen? Estas dos características están fuertemente presentes en la cultura y en la religión popular, sin necesidad de fundamentos y presupuestos históricos. Se alimentan de los textos del Nuevo Testamento de un modo irregular e informal, permaneciendo en formas siempre actualizadas de fiestas, dramatizaciones, rituales y rezos. Acojo el poema de Fernando Pessoa/Alberto Caeiro y organizo mis preguntas en forma de milagros 'robados'. ¿No es así que se hace teología en la periferia? ¿Robando milagros?

Un día en que Dios se había ido a dormir
Y el Espíritu Santo se preparaba para volar,
Él (Jesús) fue a la caja de los milagros y robó tres.
Con el primero hizo que nadie supiera que él se había escapado.
Con el segundo se creó eternamente humano y pequeño.
Con el tercero creó un Cristo eternamente en la cruz
Y lo dejó clavado en la cruz que hay en el cielo
Y sirve de modelo a las otras.
Después huyó hacia el sol
Y descendió en el primer rayo que apañó.
Hoy, vive en mi aldea conmigo.
Alberto Caeiro

1. El primer milagro: Jesús, escapado del cielo

Lo que interesa es la carne, el cuerpo y sus exigencias y damnificaciones. Religión es eso: la carne y sus variaciones, sus oscilaciones de dolor y de placer, los intercambios entre los cuerpos y sus líquidos vitales, de vicio y virtudes. El corazón de Jesús suspendido, en la pared; el corazón de Jesús expuesto, en la mesa; el corazón de Jesús, derramando sangre y agua; calendario en la casa del pueblo: cama, mesa y baño. Presente. Invoco al Cristo de todos los 'corcovados'[1], monumentos de

[1] 'Corcovado': Imagen de Cristo, situado en la cúspide del monte "Corcovado" en Río de Janeiro (Brasil) . Lugar turístico por excelencia en Río, dominando toda la ciudad. (N. del T.)

piedra y mirares perdidos en las alturas de todas las ciudades. Pregunto por las fiestas y sus regímenes de comidas, los días santos y sus excepciones.

Buen Jesús de la Lapa. Buen Jesús de los Navegantes. Buen Jesús de Iguape. Señor de los Pasos. Buen Jesús de los Perdones. Buen Jesús de la Piedra Fría...de Batatais...del Monte. Buen Jesús de los Afligidos. Del Amparo. Son nombres de ciudades y de devoción, de romerías y de romeros.

Los Buen-Jesús-de-cualquier-cosa y de-cualquier-lugar y la santidad de los fiesteros y sus teatros interminables e inmemoriales de días fijos. La combinación de lo antiguo y de lo nuevo, lo tradicional del coro y lo pornográfico del plástico en la ropa de fiesta y su Bandera. Las rutas trazadas por las romerías de las antiguas villas y los trazados de romería hecha turismo de ocasión. El Jesús guerrillero, hecho Che Guevara[2] de inequívocas barbas y el Jesús de los campos de barbas empolvadas[3] y todas las imágenes de los libertadores no liberados de este continente.

Oxala Obocum[4] : Niño Jesús de Praga. Oxalá Dacum: Sagrado Corazón de Jesús. Oxalá de Orumiláia: Espíritu Santo o Santa Lucía... disfraz y pose, trance de los orixás de Africa y sus antepasados de evangelizaciones inacabadas, mal hechas y violentas. El niño Jesús que es Exu, en la santería de Cuba, goloso de dulces y travesuras.[5]

La simetría temporal de la astrología[6] que aproxima a Aries. Pascua y Resurrección. Barullo de carismáticos católicos y católicos carismáticos[7]. El Jesús encadenado en pentecostales, cadenas –de liberación, de salud, de prosperidad–[8].

Dos fiestas cristianas recortan el calendario: navidad y pascua. El misterio del nacer y del morir. Entre las dos fiestas principales: ¡el carnaval!

En el carnaval es así: el cuerpo finge que no conoce el tiempo y su paso. El ritmo, la máscara, la noche dentro del día, el permiso de lo permisivo aunque sea por la televisión, aunque sea como horizonte posible. La carne que se pierde en la carne, en la parrillada con la familia en la playa, la carne de otro cuerpo ofrecido como consuelo para la finitud de mi carne; el riesgo en el rostro, el brinco del zapato, aguja que me hace erguir en la multitud; sombreros y máscaras, excrementos y gusanillos. Mentiras que el cuerpo narra, verdades de la carne que resiste a ser predestinada al flujo de los días. Cuarenta días para dejar que pase de la carne a la vibración del carnaval y sus rituales frenéticos y repetidos, sin sentido y con sentido, del cuerpo que finge desconocer sus límites.

Y llega la Pascua. Entre novísimas estrategias del comercio del chocolate y tradiciones antiguas de la Pasión del Señor, el cuerpo desconoce las señales. El poder endulzado y entorpecedor del chocolate insiste en envolver los textos de la Pasión.

---

2 http://www.ufsm.br/roth-infogravuras/cheguevara.texto.htm
3 A história de Canudos : http://www. Portfolium.com.br/antonio.htm
4 www.xapana.com.br/oxala.htm
5 Impresiones sobre las religiones de origen africano en Cuba http://www.ufma.br/canais/gpmina/Textos/16.htm
6 Huevos, máscaras y fuego de pascua, carnaval y Pentecostés http://www.portodoceu.terra.com.br/filorelig/artesimbolismo-1004.asp
7 Betto versus Marcelo: quien pierde es Jesucristo http://www.oindifernanviduo.com/idiotice/idiota17.htm
8 Sobre las categorías universales, http://www.iis.com.br/^mporto/bonfatti.html

En los bordes de las ciudades. En el margen imposible entre lo urbano y lo rural, pequeños grupos de fieles insisten en sus marchas, máscaras, tonadas y versos. Pequeños festivales que ni son cristianos ni 'no-cristianos': amalgamas de fiestas ibéricas, traídas de lejos, estilizadas o reinventadas. Lo antiguo y lo nuevo balancean el cuerpo; la rodilla raya la piedra con la promesa, las calles son pintadas con flores en tapetes sinuosos, las ventanas se abren en lienzos de seda. Procesión del Señor Muerto. Las paradas teatrales y el texto bíblico recortado, montado, escenificado..

Pasión y fe
Tavinho Moura y Fernando Brandt

Ya suena la campana, suena en la catedral
Y su sonido penetra todos los portales
La iglesia está llamando a sus fieles
Para rezar a su Señor
Para cantar la resurrección
Y sale el pueblo por las calles a cubrir
De arena y flores las piedras del suelo
En los balcones veo las jóvenes y los lienzos
En cuanto pasa la procesión
Alabando las cosas de la fe
Navegar a vela, navegué
En el mar del Señor
Allí yo vi la fe y la pasión
Allá yo vi la agonía de la barca de los hombres
Ya suena la campana, suena en el corazón
Y el pueblo pone a un lado su dolor
Por las calles variopintas de todo color
Olvida su pasión
Para vivir la del Señor

De nuevo el cuerpo y sus cualidades necesarias. Ahora experimenta el límite, la agonía de la barca de los hombres. Dice la canción que también por Pascua, el pueblo deja de lado su dolor, olvida su pasión, para vivir la del Señor. No sería un festival de alienación –superadas todas las argumentaciones insuficientes y estrechas, bajo el carácter unívoco de alienación de la religión[9]. Olvidar, colocar a un lado es experiencia sobre las cualidades, nominación de sí mismo por la identificación como el dolor del otro/otra. Las procesiones del Señor Muerto se ofrecen como palabras de texto en carne y hueso, exponen el dolor de toda la gente y deja espacio para cada dolor en particular. Teatro necesario. Metáforas: el texto abierto a múltiples interpretaciones. Los rituales de dolor están bien delineados y son más persistentes. El día de la resurrección sobrevuela con dificultad la expresión ritual y termina sucumbiendo a los atractivos de chocolate.

Así el Jesús escapado del cielo: mucha cosa al mismo tiempo. Para la lectura bíblica latinoamericana, queda el desafío de abandonar los formatos catequéticos y

---

[9] Carlos Rodrigues Brandão, *Os deuses do povo,* São Paulo, Brasiliense, 1980, p.17.

sus *inmovilismos psíquicos, reproducciones permanentes, las firmezas teóricas y las paradas arquetípicas*[10]; renunciar a la consecución de los orígenes originarios de los textos originarios de los evangelios y abandonarse a la vertiginosa tarea dialogal y polifónica del mirar antropológico sobre la literatura y sus recepciones. Imprevisibles. Irregulares. Un Jesús escapado del cielo.

2. El segundo milagro: eternamente humano y pequeño

Más allá de teologías sistemáticas, más allá de las dogmáticas y metafísicas, más allá del texto encuadrado por metodologías, el Jesús latinoamericano realiza el primer milagro de Jesús escapado del cielo del poema de Fernando Pessoa/Alberto Caeiro: escapa de los intentos de control y se realiza como lenguaje, deshaciendo las intencionalidades de un proyecto de evangelización/colonización opresora y se va mezclando con otras figuras, otros mitos, otras posibilidades y rituales diversos.

Más que una teología de la hermenéutica del símbolo –decía Dussel[11] – que se agota en la identificación de la cultura popular como forma de resistencia, el desafío de una teología de la liberación, continúa siendo el de disolver las fronteras eclesiológicas y cristológicas, rechazando cualquier triunfalismo cristiano latinoamericano y re-situando la religión de Jesús en la relación. No se trata del sincretismo limpio y sutilmente violento de las inculturaciones, que perpetúan la conversión e inserción de lo sagrado de los otros en la ordenación tolerante de la cristiandad. Significa percibir la religión de Jesús, como una religión entre otras, entender la tradición de Jesús de manera plural, descentrada, fragmentada y conflictiva.[12]

Quizás la pregunta por el Jesús histórico tenga también un tanto de poesía, de desencanto con el cielo de las teologías sistemáticas y el robo/apropiación de algunos procedimientos metodológicos de la historiografía, que puedan devolver el niño Jesús a lo humano, no necesitar el discutir a Jesús con el Cristo de la Fe y ampliar y hasta incluso fisurar el simulacro sacrificial del cristianismo hegemónico.

Pero no hay garantías metodológicas que separen la movilidad de lo que se estudia: hablar de Jesús es hablar de religión. Es posible recuperar la geografía humana y política. Es posible trazar aproximaciones antropológicas y sociológicas. Es posible también exponer amuletos e íconos. ¡Todo es religión! Y la historia que fue hecha va a ser la historia de los imaginarios y sus recepciones. Lenguaje: lo que el cristianismo dice de palabra, se hace carne. Cultura. La teología se libera de la teología y necesita ser poéticamente re-inventada en una relación de ruptura y de continuidad, tradición y con-tradición con las exigencias dogmáticas y exegéticas de turno.

Para comprender la religión, es necesario entender el camino del lenguaje y sus materialidades de objetos y ritos. Religión es interpretación –como traducción y performance. Hacer historia de/con la religión es hacer la historia de la interpretación de los sistemas de interpretación.

---

10 Carlos Rodrigues Brandão, *Os deuses do povo,* p.16.
11 Enrique Dussel, *Caminos de libertação latino-americana,* Vol.4, São Paulo, Paulinas, 1985, p.283.
12 M. Canevacci, *Sincretismos – Uma exploração das hibridações culturais*, São Paulo, Studio Nobel, 1996, p.14.

Para la teología latinoamericana la vitalidad está en la liberación de la teología[13] y el desplazamiento del discurso sobre Jesús de las manos centralizadoras de los teólogos hacia la vitalidad de la investigación histórica y arqueológica[14]. En este sentido, se supera toda necesidad de re-invención de la autoridad bíblica reflejada en sí mismo– sea en forma de la búsqueda dogmática y sus coincidencias metafísicas, sea en la forma de búsqueda dogmática y sus coincidencias metafísicas, sea en búsqueda del original originario de fragmentos de filólogos y sus tests y carbonos de comprobación. Jesús está presente en la cultura latinoamericana, de un modo literal y desencontrado, para más allá de los textos, presente en las creencias y en los festejos, en las contradicciones de los credos y sus hibridaciones.

La tarea de la lectura bíblica latinoamericana es la de desacralizar las pretensiones de control de Jesús y sus textos –sea dogmático o exegético, histórico y arqueológico– y remojar la reflexión histórica y teológica de la humedad de las relecturas a partir de la realidad sufrida del continente.

Vos sos el Dios de los pobres
El Dios humano y sencillo
El Dios que suda en la calle
El Dios del rostro curtido.
Por eso es que te hablo yo
Así como habla tu pueblo
Porque sos el Dios obrero
El Cristo trabajador.
–Misa campesina, Nicaragua–

3. El tercer milagro: Un Cristo eternamente en la cruz, fijado en la cruz que hay en el cielo y sirve de modelo a las otras

"Brasileños y latinoamericanos hacemos constantemente la experiencia del carácter postizo, inauténtico, imitado, de la vida cultural que estamos llevando. El gusto por la novedad terminológica y doctrinaria, prevalece por encima del trabajo del conocimiento, y constituye otro ejemplo, ahora en el plano académico, del carácter imitativo de nuestra vida cultural".[15]

Convivimos con este sentimiento de inadecuación; un desaliento nos persigue:¿qué constituiría un pensamiento original, una investigación auténticamente latinoamericana? Desde siempre somos consumidores de teologías de las metrópolis: escogemos un teólogo (o teóloga) y reproducimos exhaustivamente lo que él afirma, su ética, su estética, su cristología, sus métodos...y nos sentimos más seguros así, bajo la sombra de la investigación de las metrópolis (puede ser en inglés, francés o alemán...italiano o español –¡desde que venga de España!).

---

13 Juan Luís Segundo, *Liberación de la teología,* New Cork, Orbis Books, 1976.

14 Rafael Aguirre, citado en Teófilo Cabrestero, *Relevancia para América Latina de la figura de Jesús en los estudios de Crossan,* en : http://www.sjsocial.org/relat/relat.htm, título 178

15 Roberto Schwartz, "Nacional por subtração", en *Cultura Brasileira-tradição-contradição,* Rio de Janeiro, Zahar/Funarte, 1987, p.93-94.

Lo máximo de autonomía y libertad que desarrollamos es la de escoger el original, y lo máximo de aprobación, lo tendremos cuando producimos copias idénticas, revelando la capacidad imitativa y la pretensión de distinción por la proximidad con el modelo.

Hasta que la teología de la liberación nos invitó al latinoamericano e insistimos en que era posible hacer teología en portugués y en español de este lado del Atlántico. ¡El alivio fue enorme! No fuimos autorizados a desistir de los clásicos, ni tampoco con largas citas...pero abrióse un espacio de creación y consolidación de una teología con los pies en el suelo de las realidades latinoamericanas. El fetiche simplista de los nacionalismos, el elogio mecánico de las tradiciones autóctonas y populares y las adaptaciones didácticas de viejos catecismos, reveló siempre el peligro del populismo que llevaba al retroceso: "un discurso teológico que, habiendo sido de liberación en momentos de libertad relativa, se vuelve reformista...proponiendo graves errores estratégicos"[16].

Para entender las relaciones entre los rigores del método histórico-crítico y las antipatías rigurosas de la religión, tengo el gusto de recordar el encantador texto de Alfredo Bosi en el libro *Literatura e resistencia – Camus en la fiesta del Buen Jesús (con respecto al cuento O exílio e o reino)*[17] .

Un ingeniero francés se fue para Iguape, a fin de coordinar las obras de la construcción de un canal y la represa. Entre el bosque y el mar el ingeniero no tuvo cómo refugiarse en sus cálculos y mapas, cuando fue cruzado por la gente del lugar y el 'Bom Jesús de Iguape' (una imagen en una caverna; la devoción exige la ida hasta la gruta y recoger un pedazo de piedra. El milagro consiste en que la roca siempre se recompone: es la piedra que brota...el milagro). Conoció a un negro y se acercó a él y por su medio, va adentrándose en el lugar: las costumbres, los aromas, las fiestas y al fin...la promesa. El negro, conocedor de la técnica de las 'feijoadas' – le hace la promesa de llevar una enorme piedra desde la gruta hasta su casa, en la víspera de la fiesta del 'Bom Jesus' (que es el día de San Jorge, una mezcla con las fiestas del candomblé en la cual el negro enseña al francés a no quedar con los brazos cruzados en la fiesta del santo:¡Suelta los brazos, deja venir al santo!). El ingeniero no comprende la fe: el hombre que vino a la ciudad a traer los beneficios de la técnica, comienza a ser invadido por una sensación de perplejidad. Llega el día de la fiesta y el negro cumple su promesa. Toma la enorme piedra y comienza su camino hasta la casa. El francés acompaña al negro en su caminata y va observando el cuerpo que se curva frente al absurdo peso de la piedra y de la promesa. No entiende. Pero mira. Gravidez y gracia. No encuentra sentido alguno...sin embargo encuentra sentido a todo lo que había conocido hasta allí. El negro es derrotado por la piedra. Fracasa en su ejercicio; es un fracaso frente a los ojos del europeo. Derrotado por la piedra el negro es llevado lejos de la procesión y el francés asume la piedra y el peso y lleva hasta el final la religión del otro y sus milagros de promesas sin razón. Alfredo Bosi señala: para el negro el milagro lo situaba en una verticalidad entre la piedra y la divinidad, en un movimiento de suspensión: gravidez y gracia ¡He aquí el milagro! Para el francés el milagro consistió en el movimiento de horizontalidad y de profunda solidaridad –no con las creencias del negro...sino con su

---

16 Enrique Dussel, *Caminhos de libertação latino-americana,* p.283.
17 Alfredo Bosi, *Literatura e resistência,* São Paulo, Companhia das Letras.

dolor, con sus motivos y su performance. De cualquier manera el milagro aconteció y el francés recibió la invitación:*¡sienta con la gente!* Como signo de quien sintió el peso gravidez y gracia– sin necesitar creer/describir/ /agotar los motivos.

En el prólogo de *O Jesús histórico,* Crossan[18] indica de cara a las dificultades de la investigación: historiadores que afirman que la investigación del Jesús histórico es inviable y teólogos que argumentan ser investigación exonerada. Si insistimos en la pregunta por la madre virgen & los milagros, tendríamos que buscar algún atajo metodológico entre lo inviable y lo exonerado. Este atajo metodológico es señalado por el mismo Crossan, el cual presenta las palabras atribuidas a Jesús en los Evangelios, ni como lista para ser leída, ni como sermón a ser predicado...sino como acontecimiento, realización: "son una composición a ser tocada y un programa a ser ejecutado"[19].

La lectura latinoamericana quiere ser uno de estos senderos, uno de estos toques. Esta hermenéutica y su historiografía reconocen en sí mismas las dificultades de los/las historiadores/as de las zonas periféricas y de las ambigüedades metodológicas marcadas por la dependencia cultural[20]. En una realidad encharcada de religión, esta hermenéutica reconoce la pertenencia social de la investigación historiográfica, desconfía de las promesas puras y milagrosas de las ciencias y sus metodologías inmaculadas y asume su compromiso con una historia militante, crítica de lo contemporáneo y atravesada por conflictos y dialéctica, y por eso mismo se alimenta y dialoga con las investigaciones pero reafirma el suelo de la realidad latinoamericana como lugar privilegiado para la historización e historicidad de Jesús.

Todo esto porque la lectura latinoamericana quiere mantener el texto vivo, húmedo, hablante...¡para más allá de las cuestiones metodológicas! En la relación entre la gravidez de las intervenciones metodológicas y la gracia mezclada de alienación-resistencia, la lectura latinoamericana insiste en una espiritualidad liberadora, que no pide el sacrificio del texto ni la reducción de su complejidad, ni bendiciones o fetiches de la religión de consumo...pero acepta vivir esta mística del desorden que ordena la investigación sin matar el texto. ¡He aquí el milagro! El texto se hace carne en la realidad.

Esta realidad, caldero de luchas de clase y etnias, obliga al texto a mostrar sus conflictos: el campesinado periférico, el imperialismo y sus abusos de poder, lo cotidiano de la pobreza (hambre, locura, enfermedad), la marginalidad y el abandono de mujeres y criaturas, a re-invención de formas de convivencia y de compartir.

Y la lectura latinoamericana escoge, elige, prefiere...¡sin miedo de ser feliz! Selecciona a partir de las preguntas de la realidad, asume el sudor del método –¡uno cualquiera!– y el sudor del/de la biblista que equilibra historia, sociología, arqueología, antropología, geografía. Lejos de ser una aproximación simple de escenarios próximos o yuxtaposición de semejanzas, la piratería exegética y la hermenéutica de América Latina re-inventa el escenario y el contexto del contacto cultural del texto con la realidad, asumiendo y abriéndose a la pertenencia social de la investigación y del/de la investigador/a.

---

18 J.D.Crossan, *Jesús histórico – A vida de um campoês judeu do Mediterrâneo,* Rio de Janeiro, Imago, 1994, p. 26.
19 J.D.Crossan, *Jesús histórico,* p.25.
20 C. F. Cardoso, H.P. Brignoli, *Os métodos da história,* Rio de Janeiro, Graal, 2002, p.63.

En la tensión entre gravidez (método) y gracia (espiritualidad), la religión de Jesús y su evangelio se hace carne y habita sensualmente entre nosotros: eternamente humano y pequeño. ¡He aquí el milagro! Dios con nosotros.

Nancy Cardoso Pereira
nancycp@uol.com.br

Pascua del 2004

EDIBERTO LÓPEZ

EL JESÚS DE LA HISTORIA
Preliminares metodológicos

Resumen
Este artículo es una revisión de la cuestión del Jesús histórico desde una perspectiva metodológica y resume el estado de conocimiento acerca del Jesús histórico desde la iluminación, pasando a través de la crítica de la historia de las fuentes y de las formas, de la hermenéutica existencialista y de la cuestión sociológica. El artículo ofrece también una síntesis de esta aproximación en América Latina.

Abstract
This article is a review of the historical Jesus quest from a methodological perspective. It summarizes the state of knowledge about the historical Jesus since the Enlightment, passing through the history of source criticism, form criticism, existentialist hermeneutics, the sociological quest and a summary of this approach in Latin America.

Una de las áreas en que la historiografía ha tenido más impacto para los estudios del Nuevo Testamento, ha sido en el análisis de los evangelios y la búsqueda del Jesús histórico detrás de los relatos evangélicos. En la academia se ha dividido la búsqueda investigativa sobre Jesús como un personaje en tres fases: (1) la primera fase junto al desarrollo de los métodos histórico-críticos, (2) la segunda fase literaria, (3) la tercera fase con las herramientas de la sociología y la antropología.

La primera fase: del Jesús dogmático a la deconstrucción

La primera fase de los estudios sobre el Jesús histórico, se remonta al surgimiento de la conciencia histórica que comenzó con la ilustración. La ilustración desarrolló una hermenéutica de la sospecha contra la confesionalidad de las iglesias con un escepticismo visceral. Este proceso es acompañado, con una revolución en la teoría del conocimiento en las ciencias naturales y las ciencias humanas, que cuestiona la veracidad del dogma cristiano. La deconstrucción de la autoridad del dogma y las iglesias, van unidas a las luchas para crear un espacio secular y autónomo en occidente. Uno de los objetos de este ambiente fue la separación del Jesús de la historia, del Jesús del dogma y la tradición. En este periodo no es suficiente lo que la tradición y el dogma afirman de Jesús. Se requiere una verificación en las fuentes primarias.

Este ambiente fue acompañado por el surgimiento de la crítica historiográfica en los estudios de los evangelios sinópticos. El desarrollo de la conciencia histórica y las teorías sobre las relaciones entre los evangelios sinópticos entre sí y con el evangelio de Juan, creó las bases para una comprensión histórica de los evangelios. Se abandonaban las comprensiones de la tradición de la iglesia por nuevas comprensiones basadas en un análisis literario e histórico de los materiales en los evangelios. Hubo una serie de afirmaciones que surgen en este periodo: (1) Jesús tiene que situarse históricamente en su contexto judío en la Palestina del periodo romano, (2) cualquier elemento que las tradiciones primarias presenten con algún carácter milagroso, se rechazan como parte del imaginario mítico del contexto judío y grecorromano de la antigüedad, (3) se requiere una teoría literaria coherente que nos ayude a discernir qué proviene de las capas más antiguas del cristianismo primitivo versus las versiones confesionales posteriores –una teoría de las fuentes literarias.[1]

Varios asuntos sobre los estudios del Jesús histórico se dirimieron en este período de las investigaciones sobre el Jesús histórico. El primer asunto que se abordó fue la necesidad de que cualquier idea sobre Jesús de Nazaret que fuera histórica y crítica tenía que relacionarse con los judaísmos de la época. Un segundo asunto que se dirimió, a mi entender, debido al espíritu del racionalismo, fue la negación de la historicidad de todas las historias de milagro, como elementos culturales míticos de los cristianos originarios. Un tercer asunto que se comenzó a dirimir fue la separación de los materiales en los evangelios entre relatos que podían rastrear al periodo de Jesús de Nazaret, de los relatos posteriores que reflejaban la teología de las comunidades que produjeron los evangelios. Esta fase literaria fue más detallada.

En esta fase literaria, se deconstruyó literariamente los evangelios para establecer qué tradiciones representaban las capas más antiguas, que podrían representar dichos y hechos de Jesús como personaje histórico. El reconocimiento de la relación de dependencia entre los evangelios sinópticos y su relación con el evangelio de Juan, la prioridad de Marcos, el descubrimiento de la fuente común entre Mateo y Lucas adicional a Marcos, y la estratificación de los materiales de Marcos en géneros literarios apuntó a un reentendimiento de las tradiciones de los evangelios sobre el Jesús de la historia.

En el siglo 19, Karl August Hesse se dio cuenta de la tensión entre los evangelios sinópticos y el evangelio de Juan. Hesse trató de explicar esta tensión y disimilaridad alegando que Jesús tuvo dos estadios en su mesianismo, un estadio popular (sinópticos) y un estadio superior que sólo se revela en Juan. Obviamente, esta explicación no se sostuvo en las ciencias bíblicas. Pero se aclaró la naturaleza del problema literario, teológico e histórico entre el evangelio de Juan y los evangelios sinópticos. La solución que se le dio al problema ha sido descartada posteriormente, pero planteó el problema. Juan y la tradición sinóptica muestran tantas inconsistencias mutuas que la mejor explicación es que ha habido un proceso de interpretación de las tradiciones acerca de Jesús que han llegado a nosotros desde distintas ópticas, Juan, por un lado, y a los evangelios sinópticos, por el otro. En ese contexto se le dio prioridad al Jesús sinóptico como una fuente más cercana al Jesús de la his-

[1] Un buen resumen de toda esta investigación desde la ilustración hasta principios del siglo 20 se encuentra en la obra de Albert Schweizer, 1906, *The quest for the historical Jesus*, traducción al inglés por W. Montgomery, Nueva Cork: Macmillan Publishing Company. Estoy siguiendo esta obra en esta sección de este artículo.

toria y se entendió que el Jesús juanino era una interpretación teológica secundaria de la comunidad juanina.

El evangelio de Juan se convirtió en un lugar fecundo para la discusión sobre la historia del cristianismo primitivo. Christian H. Weisse alegó que las diferencias entre Juan y Marcos eran enormes. En Marcos, Jesús no habla esencialmente de su persona, pero el Jesús juanino articula un discurso que constantemente tiene un peso cristológico. Alegaba Weisse que Juan había puesto la teología del evangelista en la boca de Jesús. En este mismo espíritu de los tiempos en el siglo 19, Bruno Bauer señaló que el evangelio de Juan no era otra cosa que una obra de arte.[2]

Otro elemento que ha colaborado con el desarrollo del análisis historiográfico de los cristianos originarios, fue la teoría literaria de la prioridad de Marcos en el siglo 19. Christian H. Weisse presentó la teoría de que Marcos era el evangelio más primitivo. Señaló los siguientes argumentos a favor de esta teoría: (1) Marcos es más sencillo que los evangelios de Lucas y Mateo; (2) Mateo y Lucas tienen un plan común sólo cuando siguen a Marcos, pero cuando se apartan de éste, no siguen un orden común; (3) los acuerdos entre Mateo y Lucas son con Marcos, (4) en aquellas partes que Mateo y Lucas tienen materiales que no están en Marcos, el acuerdo sólo es en léxico, pero no en orden. Lo que no se imaginaba Weisse, era que esto iba a minar la posición tradicional sobre el autor de Mateo, pues si Mateo necesitó una fuente como Marcos, fue sólo porque no eran un testigo ocular de su narrativa. Por lo tanto, Mateo tenía que ser una obra anónima, posiblemente del judeocristianismo a finales del primer siglo. En términos de una historia, tendríamos con esta teoría una complicación mayor de la historia de los cristianismos originarios. Las tradiciones más antiguas representarían a (1) Jesús, sus discípulos y los hechos alrededor de la vida de Jesús, (2) enseguida estarían las tradiciones pospascuales, (3) luego vendría la etapa en que estas tradiciones pasaran a nuevos discípulos de los discípulos y, finalmente (4) llegaríamos a Marcos. Marcos, comparado paralelamente con Mateo y Lucas, nos daría un vistazo de los procesos a través de los cuales las tradiciones crecieron y fueron enmendadas en virtud de las nuevas situaciones sociales y pastorales de las comunidades de Mateo y Lucas. Claro, que este proceso de comparación para ver a cada autor como un intérprete de las tradiciones recibidas, tendría que esperar a los trabajos de la historia de la tradición que discutiremos más adelante.

El reconocimiento de que Mateo y Lucas comparten una serie de materiales que no se encuentran en Marcos pero que tienen un orden distinto en Mateo y Lucas, dio origen a la teoría de la fuente Q[3]. Q es el nombre que los especialistas bíbli-

---

2 Hoy día los investigadores no son tan severos con el evangelio juanino (vea a R. Brown, *The Gospel of John*, p. 373-378, Nueva York: Doubleday, 1966). Pero está claro para los especialistas que tanto en Juan como en los evangelistas sinópticos ha habido una serie de interpretaciones teológicas debido a los contextos sociales de cada evangelista y a las tradiciones más antiguas acerca de Jesús. Hoy día estamos de acuerdo en que cada evangelista nos ha legado una perspectiva de su entendimiento teológico sobre Jesús y el cristianismo primitivo. Esta perspectiva ha sido una reelaboración de las tradiciones más antiguas del cristianismo primitivo en cada evangelio.

3 En una publicación reciente (Eriberto López, 2003, *Para que comprendiesen las Escrituras - Introducción a los métodos exegéticos*. San Juan: SEPR/FPRE, p. 148-150) he presentado una lista de los materiales comunes entre Mateo y Lucas que componen a Q. Jorge Pixley y Leif Vaage en *RIBLA*, vol. 22, 1996, p. 151-161 han producido un texto traducido de la fuente hipotética llamada Q. La proliferación de estudios sobre Q es enorme.

cos le dieron a los materiales comunes entre Mateo y Lucas que no están en Marcos. Los materiales comunes entre Mateo y Lucas son tan similares y a su vez están organizados de manera tan diversa por cada uno de estos evangelios, que una de las explicaciones que se les ha dado es que Mateo y Lucas, independientemente uno del otro, utilizaron una fuente común, esencialmente de dichos de Jesús.

En términos de que Q sea un documento y no varias fuentes, tenemos varias razones para creer que tenemos una tradición escrita de un grupo entre los cristianismos originarios. Primeramente, una vez que uno le quita a Mateo su estructuración secundaria de los materiales, uno nota que los materiales comunes entre Mateo y Lucas siguen un orden común. Esto significa que ambos, Mateo y Lucas, posiblemente tenían un documento común que Mateo esencialmente organizó dentro de la estructura de discurso/narrativa de su evangelio[4]. Lucas, por su parte, estructuró la tradición de Q alrededor de la narrativa de Marcos y de sus propios materiales, los cuales intercaló con los materiales de Q usando un viaje de Galilea a Jerusalén como recurso literario para intercalar los dichos de Jesús encontrados en Q y en su fuente propia.

La aceptación de Q como una de las fuentes de Mateo y Lucas nos llevó a la teoría de las dos fuentes. Algunos especialistas piensan que Q es el documento hipotético más antiguo del cristianismo que nos da un legado de las enseñanzas de Jesús. Q se escribió en griego. Gerd Theissen alega que por lo menos el contexto socio-histórico de la narrativa de las tentaciones de Jesús es correlativo a la crisis con Calígula, a principio de la década de los 40 d.C. Si este es el caso, Q representa las tradiciones acerca de Jesús a la misma vez que se está dando el ministerio de San Pablo. Esto implica que Q sería el documento sobre las tradiciones de Jesús más antiguo, si Theissen tuviera razón, serían tradiciones de Jesús en griego a diez años de la resurrección. Pero una mirada a Q nos muestra una historia más compleja. Parece que Q conoce la destrucción de Jerusalén en el año 70. En ese caso, tendríamos un documento paralelo a Marcos pero con una tradición alrededor de dichos de Jesús y sus intérpretes entre los cristianos originario. La hipótesis sobre Q significa que los evangelios de Mateo y Lucas tienen un piso de tradiciones adicionales a Marcos, que es Q.

En términos de la historia de las tradiciones, Q implica que parte de la tradición evangélica tiene un piso adicional. Esto significa que podemos separar hipotéticamente los relatos de Q y situarlos histórica y sociológicamente. La tradición tiene un nuevo nivel de significado y un nuevo contexto vital, el de Q y su comunidad.

Julius Wellhausen (1844-1918) fue otro pionero del desarrollo de la historiografía bíblica. Alegó que las tradiciones de los evangelios consistían en pequeñas unidades e historias que fueron unidas unas a otras por editores que redactaron los evangelios. A su vez planteó que estas unidades primitivas interactuaban con materiales secundarios. Por lo tanto, se podían separar las capas de distintas tradiciones en los evangelios.

Wilhelm Wrede (1859-1906) le dio mayor contenido a la posibilidad de separar las distintas capas de tradiciones en los evangelios sinópticos, especialmente en

---

[4] Betz plantea que Mateo y Lucas tenían dos versiones de Q a las que le llama Q^{mt} y Q^{lc}. Esto es posible. No obstante, a mí me parece que las diferencias entre el uso de Q por Mateo y Lucas se pueden explicar como las redacciones que cada uno de estos evangelistas le añadieron a Q.

lo que ya se entendía como el evangelio más antiguo, Marcos. En 1901, Wrede escribió un libro titulado, *El secreto mesiánico en el evangelio de Marcos*. En este libro, Wrede cuestionó la intención histórica del evangelio de Marcos, alegando que el secreto mesiánico es un recurso teológico literario para explicar a Jesús como el mesías judío en la comunidad de Marcos, a pesar del silencio sobre la identidad mesiánica de Jesús en los relatos prepascuales. Este silencio se explica con el secreto mesiánico. En Marcos, Jesús mismo prohibió la revelación de su identidad hasta luego de la resurrección. Wrede cuestionó el orden cronológico del evangelio de Marcos, alegando que éste une sus escenas con simples «después», «y», «entonces», e «inmediatamente». Marcos poseía una serie de historias de Jesús que él editó en un orden creado artificial y teológicamente. Esto implica que podíamos deconstruir el evangelio más antiguo y separar las tradiciones previas a Marcos del evangelio final. Esta separación en capas literarias a su vez, implicaría un nuevo contexto vital para las tradiciones que Marcos recibió de los cristianos previos a él. Todo esto complicaba los estudios sobre Jesús de Nazaret. Era obvio que no podíamos encontrar a Jesús de Nazaret en los textos de los evangelios claramente. Había que hacer una estratificación literaria que incluía dos fuentes: Marcos y Q previos a la versión de Mateo y Lucas. Pero Jesús no era evidente en Marcos y en Q, porque estos representaban interpretaciones teológicas de sus comunidades sobre la persona de Jesús que requerían un trabajo de estratificación literaria, que finalmente nos permitiría tener un vistazo sobre los dichos y hechos de Jesús como personaje de la historia. Obviamente, quedaba claro que una biografía sobre Jesús de Nazaret era imposible.

La segunda fase sobre Jesús de Nazaret: la crítica de las formas y la hermenéutica

Una segunda fase sobre la investigación, para poder separar literariamente los materiales de los evangelios, para llegar al nivel más antiguo y cercano a Jesús se llevó a cabo durante el siglo 20. Los trabajos iniciales surgieron de una nueva metodología que se clarificó en ese siglo: la historia de las formas. Martin Dibelius y Rudolf Bultmann enriquecieron la posibilidad al catalogar las perícopas en géneros literarios específicos. Estos géneros literarios nos permitían separar el relato básico en las perícopas, del crecimiento que habían recibido a través del tiempo y que eran secundarias o redundantes al género literario. Los géneros literarios fueron identificados con distintos contextos sociológicos, lo que nos permitió comprender estos relatos identificados por su género, en un trasfondo histórico-social. Dentro de este proceso, Rudolf Bultmann propuso un primer criterio para discernir las tradiciones evangélicas en su nivel más antiguo, el criterio de disimilaridad. Bultmann desarrolló el criterio de la disimilaridad como una de las maneras para establecer la probabilidad histórica de que un dicho de la tradición fuera de Jesús. Este criterio consistía en afirmar que podíamos estar seguros de que un dicho proviene de Jesús, si el mismo era disimilar, tanto al judaísmo contemporáneo a Jesús como a la fe de la iglesia primitiva. A través de este método literario e histórico, llegábamos a un núcleo certero de dichos de Jesús, cuando podíamos evidenciar que una tradición adscrita a Jesús, difería tanto de los cristianismos primitivos como de los judaísmos contemporáneos a Jesús. El valor de este procedimiento, consistía en darnos crite-

rios para poder separar los dichos de Jesús de Nazaret, de los dichos que se le adjudican en la tradición sinóptica.[5]

Joachim Jeremias dedicó gran parte de su vida a la investigación del estrato jesuístico de la tradición. En su libro *Las Parábolas de Jesús*, alega que éstas han sufrido una evolución literaria debido a los usos de que fueron objeto por la iglesia primitiva, así que si queríamos ir al estrato más antiguo posible, había que quitarle los estadios literario (capas) secundarios a las mismas. Alegaba Jeremias, que las capas secundarias a las tradiciones de Jesús eran las siguientes: (1) La traducción de las parábolas al griego, (2) modificaciones culturales; uso del equivalente judío en el mundo griego, (3) adornos literarios, (4) influencia del Antiguo Testamento y de materiales populares, (5) el cambio de auditorio del nivel más antiguo al nivel de los evangelistas, (6) el uso de las parábolas para la parénesis de la iglesia, (7) la influencia de la situación de la iglesia, como por ejemplo, la demora de la parusía, la agenda de la iglesia misionera y las normas de dirección de la comunidad (8) la alegorización de tradiciones de Jesús que ya no se entendían y que requirieron una clave hermenéutica, (9) el marco redaccional en que los evangelistas editaron los materiales que habían recibido de la tradición. Una vez los lectores quitaban todas estas tendencias literarias en los materiales, tendríamos materiales muy cercanos a la misma voz de Jesús (*ipsísima verba Jesu*). Claro, esto último era una falacia literaria, pero se había presentado un instrumento literario para separar los materiales y llegar a un núcleo de dichos del Jesús de la historia.

Algunos de estos elementos secundarios han sido cuestionados por los académicos subsiguientes, tales como el famoso problema del retraso de la parusía. Pero esencialmente, Jeremias lo que nos dio fue una lista de elementos secundarios, en las tradiciones evangélicas que podíamos separar de éstas, para quedarnos con un núcleo de las tradiciones más antiguas y así poder acercarnos a los dichos de Jesús. Para Jeremias, una vez se eliminan estos desarrollos literarios secundarios, posiblemente se ha llegado al estadio más antiguo de dichas tradiciones[6].

Norman Perrin, discípulo de Rudolf Bultmann y de Joachim Jeremias, añadió un criterio adicional para determinar los dichos del Jesús histórico: el criterio de coherencia. Este criterio plantea que tenemos razón para creer que una tradición o un dicho procede del Jesús histórico si es coherente con los dichos que ya hemos establecido, a través del método de disimilaridad. No quieren decir estos investigadores que tengamos los dichos exactos de Jesús, el *ipsisima verba Jesu*, sino la estructura básica de los dichos de Jesús. Aunque este es un proceso empobrecedor de las tradiciones del Nuevo Testamento, por otro lado pone sobre bases sólidas las tradiciones acerca de Jesús como un personaje de la historia.

Recientemente, Breech ha planteado un método adicional para determinar la antigüedad de una tradición del Jesús: el criterio de los dichos embarazosos de Jesús (Breech 22-64). Este método es una sofisticación del método de la disimilaridad de Bultmann. Consiste en plantear que un dicho representa las enseñanzas de Jesús si

---

[5] Recientemente, un erudito judío de Europa, Geza Vermes, 2003, *Jesus the Jew – A Historian´s Reading of the Gospel*, ha planteado que con este criterio hay que tener cuidado, porque debe estar claro que un dicho de Jesús debe ser coherente con el contexto histórico social del judaísmo contemporáneo a Jesús. Puede haber disimilaridad en el sentido de que sea un dicho conflictivo, pero debe caber en el contexto cultural-religioso de los judaísmos del periodo de Jesús.

[6] Vea Joachim Jeremias, 1966, *Las parábolas de Jesús*, p. 1-142 (Madrid: Cristiandad).

es problemático para los cristianismos originarios legar esta tradición, pero que no ha quedado más recurso que legarla porque es un dicho de Jesús que muchos cristianos originarios conocían. Ejemplos de dichos problemáticos tenemos en el llamamiento al discipulado contra las reglas de honor en cuanto a la familia (Lc 14.1 y par.). El dicho de dejar a los muertos enterrar a los muertos y el de odiar a padre y madre son disimilares y embarazosos para el cristianismo primitivo y a los judaísmos contemporáneos. Es coherente con las tradiciones de discipulado profético en la Biblia hebrea y los judaísmos y a su vez, es muy embarazoso para el cristianismo primitivo. Lo mismo podemos decir de las tradiciones del bautismo de Jesús. Todas las tradiciones de entre los cristianismos originarios nos legaron esta tradición sobre el bautismo a regañadientes. Una mirada a los evangelios nos muestra la gran dificultad con esta tradición. Mateo pone a Juan el Bautista a oponerse a bautizar a Jesús y sólo por insistencia de Jesús lo bautiza (Mt 3). Lucas nos narra el bautismo de Jesús después de narrar el encarcelamiento de Juan el Bautista (Lc 3,20.21), lo que parece insinuar que Juan no bautizó a Jesús. Juan alude a Juan el Bautista. Lo pone a dar un discurso sobre quién es él –Juan - y quién es Jesús, pero nunca nos narra el bautismo mismo. Estos relatos muestran que el bautismo de Jesús fue muy problemático para los cristianos primitivos. Nos lo legaron porque no les quedó otro remedio.

John Dominic Crossan nos ha dado el último criterio literario para dirimir si un material es tan antiguo como para representar un dicho relacionado con Jesús de Nazaret: el criterio de múltiple atestación. Alega Crossan que el criterio más confiable para comprender las tradiciones de Jesús es el criterio de múltiple atestación. Este criterio parte de la premisa que cualquier dicho de Jesús que esté reflejado independientemente por las fuentes primarias independientes, a saber, Q, el Evangelio de Tomás[7], y Marcos tiene gran posibilidad estadística de ser un dicho auténtico de Jesús de Nazaret. Si un dicho o tradición aparece en estas tres fuentes independientes, Crossan alega que entonces tendrá mayor posibilidad de ser un dicho del nivel más antiguo sobre Jesús.

Toda esta fase sobre la desestabilización de los textos y distintos métodos literarios en búsqueda de conocer al Jesús de la historia, llevó a la academia a encontrarse con un Jesús que le era extraño. Jesús era un hombre de un mundo distinto. De buenas a primeras, sus dichos no eran los de nuestro horizonte histórico. Era un extraño histórico, cultural y antropológico. Esto llevó a la academia a tratar de interpretar a Jesús desde una óptica hermenéutica. Bultmann utilizó el modelo de la demitologización y la hermenéutica existencialista para releer a Jesús de Nazaret. Para Bultmann Jesús era una persona con una cultura mítica y apocalíptica. Esto hacía que fuera imposible explicarlo a nuestro tiempo, porque ya nosotros percibimos el cosmos, la historia y la naturaleza desde otra perspectiva. Por lo tanto, Bultmann utilizó otro mecanismo para comprender a Jesús para nuestro tiempo, el existencialismo. El llamamiento al arrepentimiento y la fe que Jesús había lanzado era un llamado a una existencia auténtica. Los lectores notan cuan profundamente individualista era esta relectura de Jesús.

Este esquema del llamado a la autenticidad, dominó la academia en los trabajos de Bultmann, la nueva hermenéutica, la interpretación de las parábolas de Jeremias y aún los primeros trabajos sobre las parábolas de Crossan (1973).

---

[7] Vea traducción al español y notas del *Evangelio de Tomás* por Manuel Alcalá.

Tercera fase: el análisis socio-antropológico

La tercera fase del estudio de Jesús como personaje de la historia comenzó con un libro de G. S. Brandon, 1976, *Jesús y los celotes*. Brandon alegaba que las tradiciones de Jesús había que situarlas en el contexto sociológico, ideológico y político de la Palestina del primer siglo en su relación con el imperio romano para comprenderlas. Como todos los pioneros, Brandon presentó una imagen polarizada de Jesús de Nazaret que explicaba su muerte como un subversivo político a manos de Roma, con un grupo de discípulos entre los que se encontraban otros personajes de la insurrección judía contra Roma. El gran acierto de Brandon no fueron sus conclusiones, sino su metodología sociocrítica. Brandon abordó los materiales desde una perspectiva sociológica, política y cultural. Esto abrió un mundo nuevo a la investigación sobre Jesús de Nazaret, el mundo de la exégesis sociológica, antropológica y postcolonial.

Posterior a Brandon, ha habido una proliferación de investigaciones sociológicas, políticas, culturales e ideológicas para comprender a Jesús de Nazaret. Los estudios más recientes alrededor del Jesús histórico lo que han hecho es tratar de reconstruir el contexto económico (Oakmann), político (Horsley), cultural/religioso (Vermez), agrario y de lucha de clases (Crossan), y cultural (Malina) para interpretar las capas más antiguas de las tradiciones sinópticas. Estos estudios sociológicos y antropológicos, nos han abierto nuevas ventanas para localizar histórica y sociológicamente las tradiciones de Jesús y comprender éstas en su contexto social. De esta manera, no sólo hemos podido deconstruir los textos en búsqueda de los intertextos que componen parte del texto, sino que hemos podido localizar histórica y socialmente estos niveles previos de la tradición y específicamente los dichos de Jesús en su contexto social e ideológico.

Richard Horsley ha publicado varias obras relacionadas al tema del Jesús histórico. En su obra *Jesus and the Spiral of Violence - Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, subraya que un elemento fundamental en la Palestina del primer siglo, fue la guerra entre los judíos contra el coloniaje romano, y la lucha de clases entre los grupos utópicos contra la elite judía del periodo. Horsley alega que las tradiciones de Jesús deben situarse en este contexto para ser comprendidas. Es este el contexto sociológico que explica la violencia de las autoridades romanas contra los dichos y hechos de Jesús de Nazaret.

Un trabajo de capital importancia es el de John Dominic Crossan, *The Historical Jesús - The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*.[8] El primer puntazo de esta obra consiste en el acercamiento metodológico a la pregunta sobre el Jesús de la historia. Señala Crossan que el criterio más seguro para saber que tradiciones provienen de Jesús es el de múltiple atestación. Con esto quiere decir que cualquier dicho que venga de más de una fuente independiente tendrá mayor posibilidad de ser un dicho de Jesús de Nazaret. A mayor cantidad de testigos independientes, mayor verosimilitud. Crossan señala como las fuentes primarias a Marcos, Q, el Evangelio de Tomás, y el Evangelio de Pedro. Independientemente de cómo uno acepte el peso de estas últimas obras (Evangelio de Tomás y Evangelio de Pedro) el punto está hecho. Una tradición que se repita en Marcos, Q, Evangelio de Pedro, materiales de

[8] Este trabajo ha sido publicado en español, *Jesús de Nazaret, la vida de un campesino judío*, Crítica: Barcelona, 1999.

las fuentes únicas de Lucas, materiales de las fuentes únicas de Mateo tienen una amplitud geográfica y de testigos independientes que le amerita peso para ser considerada como un potencial dicho de Jesús.

Otro acierto de esta obra es el acercamiento desde la perspectiva del conflicto social, para entender los dichos de Jesús. La lucha de clases entre el campesinado agrario y las clases de la élite citadina y sacerdotal como el foco del conflicto entre Jesús y sus contemporáneos es una clave medular para comprender los dichos y hechos de Jesús, que culminaron con la ejecución de éste último a manos de la elite nativa y sus aliados imperiales. Crossan señala que los movimientos proféticos de Jesús y Juan el bautista hay que localizarlos en su situación social. Galilea estaba gobernada por Herodes Antipas. En el período de Antipas, éste construyó dos ciudades capítales en Galilea (Séforis y Tiberiades) que fueron sufragadas por la explotación del campesinado galileo. Este es el contexto socio-económico en el que hay que situar el ministerio y ejecución de Juan y de Jesús.

En una óptica similar se debe situar el trabajo de Douglass Oakmann, *Jesus and the economic quiestions of his day*. Para Oakmann, Palestina era una sociedad bajo un triple sistema tributario que había reducido al campesinado a la subsistencia. El campesinado sostenía a la élite nativa, a la élite sacerdotal y a la élite extranjera imperial. Es este el contexto en que hay que leer las tradiciones de Jesús sobre el endeudamiento, el perdón de las deudas, las parábolas agrarias, y los dichos sobre la opción preferencial de Dios por los empobrecidos. Es este el contexto de las historias de milagros, con personas marginadas por el sistema económico.

Marcus Borg ha escrito una serie de libros sobre Jesús, bajo la clave de una lectura cultural-religiosa para comprender los dichos y hechos de Jesús. Esencialmente los dichos y obras de Jesús se enmarcan en un conflicto cultural alrededor del sistema de pureza del templo legitimado por los fariseos, esenios, saduceos, que excluían a la mayor parte del pueblo con este sistema de pureza. Para Borg, Jesús es un opositor de este sistema de pureza. Este conflicto cultural finalizó con la conspiración y ejecución de Jesús, como un desviado social y religioso por parte de estos grupos de pureza, que usaron un cargo de insurrección para eliminar a Jesús a manos de los romanos.

Hay varios trabajos sobre las parábolas importantes en esta perspectiva sociopolítica. Un trabajo bien importante para Latinoamérica es el de Frederick Herzog, *The Parables as Subversive Speech*. Este trabajo usa los métodos histórico-críticos y las teorías de Paulo Freire sobre la problematización de la sociedad a través de la pedagogía del oprimido para hacer una relectura de las parábolas. Siguiendo a Crossan, Herzog señala que el género literario parábola tiene una función social de desestabilizar la sociedad, contrario a un mito, que intenta establecer la sociedad. De ahí pasa a la historia de la pasión, como el resultado de las historias subversivas de Jesús y como lugar que explica el sentido subversivo de los dichos y hechos de Jesús de Nazaret. . Luego entra en algunos ejemplos de parábolas que muestran el carácter subversivo de éstas.

John Paul Meier ha escrito tres volúmenes publicados en inglés y también en español sobre el Jesús histórico. Es un trabajo de descripción histórica y una exégesis detallada de cada pasaje en la triple tradición de Marcos, Q y el Evangelio de Tomás para discernir el dicho de Jesús de cara a su trasfondo histórico. Es un trabajo con gran detalle exegético y literario pero con poco filo sociológico e ideológico.

Esto no significa que sea un trabajo secundario. Es un trabajo medular que se convertirá en un clásico sobre el Jesús histórico.

Gerd Theissen ha escrito varios libros sobre Jesús de Nazaret. Podemos mencionar en la década de los setenta, una serie de ensayos sobre titulados *La sociología del cristianismo primitivo*. Luego en la década de los ochenta publicó una novelita con ensayos intercalados, titulada, *A la sombra del Galileo*. Recientemente ha publicado su obra más extensa sobre el Jesús de la historia. Nos referimos al trabajo reciente de Gerd Theissen y Annette Merz, *El Jesús histórico*. Es un trabajo académico de excelencia y detallado sobre el tema. Theissen hace una aportación al refinamiento de los métodos para determinar qué dichos son auténticos de Jesús de Nazaret. Añade un criterio adicional para discernir un dicho o evento histórico en relación con Jesús de Nazaret. Le llama a su método el criterio de plausibilidad. Este criterio se desarrolla contra el criterio de disimilaridad. Consiste en plantear que una tradición tiene posibilidades de ser del Jesús histórico si encaja dentro de los judaísmos de la época de Jesús. Los dichos de Jesús tienen que ser viables en su contexto histórico-social. Luego de esto, Theissen entra en una descripción social del contexto de los dichos de Jesús de Nazaret. El problema de Theissen es una metodología sociológica primaria que utiliza, el funcionalismo. Para Theissen la función ideológica de la cultura es facilitar la homeóstasis social. Los dichos de Jesús funcionaron para crear homeóstasis social. Un ejemplo de esto lo encontramos en su discusión de las parábolas y el reino de Dios. Señala Theissen que "En suma: el reino de Dios se manifiesta como la nueva comunidad de Israel, fruto de la justicia y la bondad de Dios, que **integra a los grupos marginados** y debe practicar una nueva conducta interhumana mediante la *imitatio dei* (1999: 384). Otro ejemplo de este tipo de lectura lo encontramos en el análisis sobre los dichos sobre el amor a los enemigos: "o característico de la tradición jesuática, reside en exigir que esa imitación de Dios en la generosidad y la no violencia... sea practicada por aquellos que se sienten impotentes, perseguidos y humillados" (1999: 437). En resumen, Theissen convierte a Jesús en un tipo de reformador social mal comprendido quién fue víctima de esta mala interpretación por parte de sus contemporáneos.

El Jesús histórico en Latinoamérica

En las últimas décadas se han producido varios trabajos sobre el Jesús histórico en Latinoamérica. El primer trabajo desde la perspectiva de la teología de la liberación fue el de Hugo Echegaray, *La práctica de Jesús,* publicado en 1980. El trabajo de Echegaray era una lectura desde la perspectiva de la sociología del conflicto y el materialismo histórico. De ahí que Echegaray entrara en una discusión sobre los modos de producción en la Palestina del primer siglo y sobre la importancia del concepto de clase social para comprender el proyecto de Jesús. Echegaray hace una descripción de la estratificación de clases de los personajes mencionados en el Nuevo Testamento, la extracción de clases de Jesús y los dichos de Jesús sobre los empobrecidos y contra la elite religiosa y económica de su tiempo. Echegaray sitúa las sectas judías mencionadas por Josefo y el NT en sus clases sociales y con sus proyectos ideológicos. Propone un paradigma para comprender el proyecto de Jesús en varios niveles: (1) económico (producción y distribución de bienes), (2) político (ad-

ministración de los poderes sociales) y (3) éticos (valores éticos-sociales). Señala que la práctica de Jesús aborda el sector económico desde una perspectiva de dones que se reparten en comunión con los empobrecidos, con un sueño de que haya una superabundancia donde nadie tenga necesidad. El nivel político corre bajo los paradigmas del servicio y la igualdad. El nivel ético-social corre bajo paradigmas de libertad de la opresión, amor fraternal en el Reino de Dios. En última instancia, este era un modelo de vida. Todo esto es un modelo alternativo al del imperio donde el sistema económico busca la acumulación y los privilegios de la elite que se determinan a través de una distribución asimétrica de la producción, creando escasez. En el nivel político, el imperio buscaba dominio, división en clases sociales, violencia y poder. En términos ético sociales, el imperio representada un paradigma de terror paralizante, egoísmo, y legitimación imperial. Este era el sistema de muerte. El trabajo de Echegaray ha sido un trabajo pionero en Latinoamérica que ha mostrado como la teología de la liberación nos ha dado unas intuiciones de gran valor para hacer una relectura sobre el Jesús de la historia.

El más importante trabajo en Latinoamérica sobre Jesús de Nazaret es el de Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth*, vol.1 y 2. Algunos elementos valiosos de este trabajo son: (1) Segundo no cae en la trampa del Jesús celota o proto-celota común a Brandon, (2) Segundo aborda a Jesús dentro de un marco de oposición profética frente a las autoridades religiosas y políticas del judaísmo de su tiempo, (3) Segundo observa que los empobrecidos son los sujetos incondicionales de los dichos sobre el reino. El Reino es para los empobrecidos, con esto Segundo localiza los dichos de Jesús en una clave de clase social dentro de una sociedad agraria de la antigüedad, (4) el reino es un proyecto de reivindicación social, política y económica a favor de los empobrecidos en esta historia, (5) los dichos y parábolas de Jesús hay que situarlos como denuncias contra los poderes que están y anuncios proféticos a favor de todos los marginados que son invitados a participar del reinado de Dios. Los dichos de Jesús son un tipo de mecanismo de concienciación de los mecanismos de opresión en la sociedad.[9]

En este ensayo he repasado los puntos medulares sobre la discusión sobre el Jesús de la historia, desde los comienzos de la ilustración y hasta nuestros días. He incluido la discusión entre los Latinoamericanos más significativos a la misma. Jesús de Nazaret sigue siendo una fuente de discusión y fascinación en la academia y en la vida cotidiana de las comunidades de fe. La búsqueda de lo que dijo Jesús y la mejor manera de interpretar los dichos de Jesús es una pasión para los que nos acercamos a Jesús intentando ser sus discípulos en este otro lado del horizonte. Hoy como ayer, volvemos a escuchar las palabras de Jesús y en muchos casos, la única respuesta es nuestra entrega incondicional a aquel maestro galileo que hoy sigue por las aldeas, caminos y ciudades de nuestro mundo interpelándonos.

---

[9] El presente autor ha presentado una disertación doctoral en 1992 sobre los dichos y hechos de Jesús de Nazaret desde una perspectiva de la estratificación social en una sociedad agraria. Esencialmente he fijado los dichos de Jesús ante un contexto de clases tal como Gerard Lenski presenta para sociedades agrarias pre-capitalistas. Vea Eriberto López, 1992, *The Earliest Traditions about Jesus and Social Stratification*, tesis para el doctorado sin publicar bajo la dirección de Norman K. Gottwald en Drew University.

Bibliografía

Alcalá, Manuel
1989 *Evangelio copto de Tomás - Palabras ocultas de Jesús.* Salamanca: Ediciones Sígueme

Borg, M.
1987 *Jesus - A New Vision.* San Francisco: Harper and Row
1994 *Jesus in Contemporary Scholarship.* Valley Forge: Trinity

Brandon, S.G.
1976 *Jesus and the Zealots.*

Breech, J.
1983 *The silence of Jesus: The authentic voice of the historical man.* Filadelfia: Fortress Press.

Brown, R.
1979 *El nacimiento del Mesías.* Madrid: Cristiandad.

Bultmann; R.
1934 Jesus and the Word. Nueva York: Charles Scribners´Sons

Crossan, J. D.
1973 *In Parables - The Challenge of the Historical Jesus.* San Francisco: Harper and Row
1991 *Jesús - Vida de un campesino judío.* Traducción de Teófilo de Lozoya. Barcelona: Crítica
1995 *A revolutionary biography.* San Francisco: Harper Collins Publishers
1998 *The Birth of Christianity - Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus.* San Francisco: Harper Collins

Echegaray, H.
1980 *La práctica de Jesús.* Lima: Centro de Estudios y Publicaciones

Herzog, F.
1994 *The Parables of Jesus as Subversive Speech.* Nueva York: Crossroads

Horsley, R.A. & Hanson J.S.
1985 *Bandits, Prophets and Messiahs - Popular Movements in the Time of Jesus.* Minneapolis: Winston Press
1989 *The liberation of Christmas.* New York: Crossroad

Jeremías, Joachim
1969 *Las parábolas de Jesús.* Pamplona: Verbo Divino
1977 *Jerusalem en tiempos de Jesús - Estudio económico y social del mundo del NT.* Madrid: Ediciones Cristiandad

López, Eriberto
1992 *The Earliest Traditions about Jesus and Social Stratification.* Tesis inédita. Madison: Drew University

Meier, J. P.
1991 *A Marginal Jew - Rethinking the historical Jesus.* Volume one: *The roots of the problem and the person.* New York: Doubleday

Penna, Romano
1994 *Ambiente histórico cultural de los orígenes del cristianismo primitivo.* Bilbao: Descleé de Brouwer

Pietrantonio, Ricardo
1968 «Jesús y los estudios contemporáneos del Nuevo Testamento», p.9-24 en *El Boletín.* San Juan: Seminario Evangélico de Puerto Rico

Segundo, Juan Luis
1982 *El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth.* Vol.2. Madrid: Cristiandad

Schweitzer, Albert
1906 Quest for the Historical Jesus. Traducción al inglés por W. Montgomery. New York; Macmillan Publishing Company

Theissen, Gerd
1979 Estudios de la sociología del cristianismo primitivo. Madrid: Sígueme
1987 *A la sombra del Galileo.* Madrid: Sígueme

Theissen, Gerd y Merz, A.
1999 *El Jesús histórico. Manual.* Salamanca: Sígueme

Vermes, Geza
1973 Jesus the Jew - A Historian's Reading of the Gospels. Philadelphia: Fortress Press

Ediberto López, Ph. D.
Puerto Rico

PABLO RICHARD

LA FUERZA ESPIRITUAL DEL JESÚS DE LA HISTORIA

Para una nueva interpretación de los cuatro evangelios

Resumen

En este artículo hemos intentado recuperar la fuerza espiritual del Jesús histórico para interpretar los cuatro evangelios desde la perspectiva del Jesús de la historia y no desde el Jesús teológico. Además, deseamos proponer los cuatro evangelios como "memoria", "credo" y "canon" para la reforma de la Iglesia así como para la construcción de un signo de esperanza para el tercer mundo, ofrece también una síntesis de esta aproximación en América Latina.

Nosotros asumimos el consenso actual alcanzado en el ámbito de la exégesis que dice que es muy posible reconstruir al Jesús de la historia. Nosotros valoramos los estudios llevados a cabo a este nivel en Europa y EE.UU., pero utilizamos su material con espíritu y método diferente, porque nuestro horizonte hermenéutico no sólo incorpora la modernidad, sino también la liberación del pobres.

El Jesús de historia es el Jesús *antes de su muerte*, pero nosotros ampliamos esta concepción haciendo referencia al "Jesús antes de la Cristiandad", al "movimiento de Jesús antes de la Iglesia" y al movimiento de Jesús en las iglesias apostólicas "antes" de la Cristiandad de Constantino.

Abstract

In this article, we have attempted to recover the spiritual strength of the historical Jesus in order to interpret the four Gospels from the perspective of this Jesus of history and not from the perspective of the theological Jesus. Secondly, we wish to propose the four Gospels as memory, creed and canon for Church reform as well as for the building of a sign of hope for the Third World.

We assume the actual consensus reached at the level of exegesis, which says that it is really possible to reconstruct the Jesus of history. We value the studies carried out at this level in Europe and the United States, but utilize their material with a different spirit and method, for our hermeneutic horizon not only incorporates modernity, but also the liberation of the poor.

The Jesus of history is the *Jesus before his death*, but we broaden this conception by making reference to the "Jesus before Christianity", to "Jesus' movement before the Church" and to Jesus' movement in the apostolic churches BEFORE Constantine Christianity.

Introducción

En este artículo busco fundamentalmente rescatar el carácter fundante y la fuerza espiritual del *Jesús de la historia* y la necesidad de *interpretar los cuatro Evangelios* desde este Jesús de la historia y no desde el Jesús teológico. En segundo lugar queremos proponer los cuatro Evangelios como memoria, credo y canon para una *reforma de la Iglesia*. Más allá de esta reforma, reflexionamos también sobre la crisis, o quizás fracaso en el Primer Mundo, de la así llamada "Civilización Cristiana Occidental" y la necesidad de construir desde el Tercer Mundo una sociedad alternativa fundada en la fuerza espiritual del Jesús de la historia. Desde esta perspectiva, los cuatro Evangelios y la Iglesia fundada sobre ellos, sigue siendo fuente de vida y esperanza para el mundo, mundo donde haya vida para todos y todas, en armonía con la naturaleza.

En nuestro camino hermenéutico y en nuestro trabajo bíblico en América Latina aprovechamos lo mejor de la producción exegética del Primer Mundo, pero buscamos *un espíritu y un camino nuevo*. También afirmamos que el horizonte de nuestro trabajo no es fundamentalmente la modernidad o la post-modernidad, sino el camino de liberación en América latina. Nuestra *opción hermenéutica* fundamental es la opción preferencial por los pobres. También abordaremos el problema del *sujeto intérprete de la Biblia* y proponemos la Iglesia Pueblo de Dios como el espacio privilegiado para la construcción de ese sujeto intérprete, sin descuidar el acompañamiento de la Exégesis y del Magisterio el trabajo interpretativo de las Comunidades de base. En el Movimiento Bíblico Comunitario afirmamos que es indispensable superar el abismo entre Exégesis y Pueblo de Dios, dándole a la exégesis una orientación pastoral y formando agentes de base de pastoral en la ciencia bíblica.

Lo que aquí presentaremos es una *propuesta*, que puede ser criticada, rechazada o aceptada. Más que propuesta es un *programa de trabajo*, una orientación hermenéutica para trabajar en el futuro.

A. El camino recorrido en la búsqueda del Jesús histórico

1. Desde el siglo XIX al siglo XXI: tres grandes etapas

Tres etapas en la búsqueda del Jesús histórico:

La primera etapa (siglo XIX y comienzos del XX) fue aquella etapa liberal y pre-crítica, en la cual surgieron innumerables obras sobre la "vida de Jesús, con una clara tendencia idealista, psicológicas e imaginativa.

La segunda etapa, por el contrario, fue ultra crítica y negó toda posibilidad de reconstruir el Jesús histórico. Típico de esta etapa es Rudolf Bultmann con su libro "Jesús" de 1926, donde reacciona contra la etapa liberal anterior. Se dice que del Jesús histórico solo sabemos "que" existió, pero nada mas. El escepticismo frente al Jesús histórico es total: "no podemos saber nada de la vida y enseñanza de Jesús". Todos los Evangelios son creación de la fe de las primeras comunidades cristianas.

La tercera etapa, iniciada por Ernst Käseman (1953), nos ha permitido felizmente superar el escepticismo de la etapa anterior y recuperar la confianza exegética que el encuentro con el Jesús de la historia si es posible. El paso de la "historia de las formas" a la "historia de la redacción", nos ha permitido reconocer en el tex-

to de los Evangelios la diferencia y la continuidad entre el Jesús histórico antes de su muerte y la tradición oral de la Iglesias y la labor redaccional de los diferentes evangelistas. En esta etapa se estudian los textos desde una perspectiva histórica. geográfica, arqueológica, cultural y sociológica.

2. Criterios de credibilidad

En esta búsqueda del Jesús histórico se han utilizado los siguientes *criterios de credibilidad histórica*:

Criterio de dificultad: acciones y dichos de Jesús que son incómodos para la Iglesia primitiva y que nunca ésta habría inventado. Por ejemplo el pasaje de Jesús y la mujer sorprendida en adulterio (Jn 8,1-11). También el bautismo de Jesús por Juan, le negación de Pedro, la traición de Judas, y muchos otros que la tradición oral y escrita no pueden suprimir únicamente porque pertenecen al Jesús de la historia.

Criterio de discontinuidad y originalidad: prácticas de Jesús que están en continuidad, pero que no se derivan del judaísmo anterior y que están en discontinuidad con el cristianismo naciente. Cuanto más conocemos el judaísmo y los orígenes del cristianismo, descubrimos la originalidad genial y sorprendente del Jesús histórico.

Criterio de testimonio múltiple: hechos y dichos de Jesús que aparecen en varias fuentes independientes (Marcos, Q, fuentes propias de Mt, Lc y Jn). Por ejemplo la multiplicación del Pan o el enfrentamiento de Jesús con el templo.

Criterio de coherencia entre todos los datos históricos recogidos con los criterios anteriores. Todo aquello que calza con el estilo propio de Jesús.

Criterio de rechazo: dichos y hechos de Jesús que explican su rechazo y crucifixión. El Jesús histórico enfrentó, irritó, molestó a casi todas las autoridades (fariseos, escribas, herodianos, saduceos y sacerdotes). Todo esto explica por qué fue rechazado y crucificado. Todas aquellas palabras y hechos de Jesús que están en armonía con el sistema religioso o político de su época, difícilmente serán del Jesús histórico.

Criterio de sintonía con el contexto geográfico, cultural, social y político de la época de Jesús.

Nos da alegría y tranquilidad el situarnos en la tercera etapa, donde tenemos finalmente certeza de que el encuentro con el Jesús de la historia es posible. Igualmente conocer los criterios de historicidad que nos ofrecen una *metodología* para reconstruir el Jesús de la historia. Esto no es fácil, pues tendremos que dar una lucha permanente contra las tendencias teológicas, cristológicas, dogmáticas o religiosas que, explícitas o encubiertas, determinan a priori una interpretación de los Evangelios que rechaza o anula el Jesús de la Historia.

B. Un camino nuevo en la búsqueda del Jesús histórico

Hemos descrito brevemente las tres etapas en la búsqueda del Jesús histórico. A nosotros nos ha interesado y siguen interesándonos el desarrollo exegético de la tercera búsqueda del Jesús histórico ("the third quest"), que nació fundamentalmente en el mundo de habla inglesa en las dos ultimas décadas. Los autores más actua-

les y conocidos de esta tercera etapa son: John P. Meier, John Dominic Crossan, Gerd Theissen, Raymond E.Brown y muchos otros .

En América latina conocemos esa larga historia de búsqueda del Jesús de la historia, y valoramos muy especialmente los autores de la tercera etapa. Casi todas sus obras han sido traducidas al español y suscitan un creciente interés entre nosotros. En América Latina, sin embargo, estamos tratando de crear *un camino nuevo*, que en forma presumida llamaría "la cuarta búsqueda" ("the fourth quest") del Jesús histórico. Es importante insistir que nosotros recogemos con interés todos los estudios exegéticos que nos llegan desde Europa y Estados Unidos, pero chocamos sobre todo con el *espíritu* de estos estudios. En una imagen decimos: "utilizamos sus materiales, pero no entramos en su casa". Por el contrario, con todos los elementos exegéticos que ellos nos ofrecen, tratamos de construir *nuestra casa propia* (pensamiento de Frei Carlos Mesters). Clarifiquemos qué significa esto.

1. Punto de partida: cuatro definiciones necesarias de Jesús

Tomemos como punto de partida para nuestra reflexión cuatro definiciones, reconstrucciones o representaciones, de Jesús. Estas definiciones las tomamos de los exegetas modernos, especialmente de John P. Meier, pero desde ahí hacemos nuestra reflexión propia.

El Jesús real: es el Jesús tal cual existió. Especialmente el Jesús antes de iniciar su ministerio, pero también Jesús durante su ministerio. Todo lo que él pensó, hizo y dijo realmente. Sus mismísimas palabras. Este Jesús en su totalidad es definitivamente inalcanzable. Como dice Jn 21, 25: "si se escribieran todas las cosas que hizo Jesús, no cabrían en el mundo todos los libros escritos sobre él".

El Jesús histórico: es el Jesús que podemos *re-construir* a partir de los datos bíblicos, utilizando todos los métodos histórico-críticos disponibles y los criterios de historicidad. Este Jesús es históricamente existente, aunque no se identifique con el Jesús real en su totalidad histórica. El Jesús histórico no es sólo una reconstrucción intelectual, sino que lo encontramos efectivamente al interior del Jesús real. En la reconstrucción del Jesús de la historia se acentúa fundamentalmente la plena humanidad de Jesús. El Jesús histórico tiene realmente rostro humano, tiene conciencia humana, corazón y sentimientos humanos. Hablamos históricamente de la fe *de* Jesús. Además se habla de preferencia del "movimiento de Jesús", pues Jesús no es solo él, sino el con sus discípulos y discípulas. En la afirmación del Jesús histórico se combate no tanto contra la herejía que niega la divinidad de Jesús, sino contra la herejía dominante en toda la Iglesia actual que niega su humanidad. El problema actual no es el arrianismo, sino el gnosticismo. Los exegetas de la tercera etapa sólo reconstruyen el Jesús histórico antes de su muerte y dejan explícitamente de lado, toda consideración de fe o teológica de la Iglesia posterior a la muerte de Jesús.

El Jesús teológico: es el Jesús definido básicamente en los cuatro primeros concilios: Nicea (325 dc.), Constantinopla (381 d.C.), Éfeso (431 dc.) y Calcedonia (451 dc.). Estos concilios fueron necesarios para definir el dogma cristológico frente a la fragmentación de las herejías, que amenazaban seriamente la unidad de la Iglesia y del imperio romano en aquella época. Algunos Padres de la Iglesia compararon los cuatro Concilios con los cuatro Evangelios, pero el problema es que *los cuatro primeros Concilios llegaron a sustituir a los cuatro Evangelios*, y más aún,

anularon o sustituyeron al Jesús histórico presente en los Evangelios. El credo, el catecismo y la teología posteriores se construyeron sobre los cuatro Concilios, donde el Jesús teológico también sustituyó al Jesús de la historia.

El Jesús de la fe: es la respuesta de fe de los primeros discípulos a su encuentro con el Jesús histórico. El Jesús de la fe es la aceptación del Jesús histórico en la práctica de fe de los primeros cristianos. Esta vivencia de fe está ya en los mismos cuatro Evangelios. El método histórico-crítico nos permite distinguir en el texto mismo de los cuatro Evangelios el Jesús de la historia y el Jesús de la fe.

2. La fuerza espiritual del Jesús histórico

a) Relación entre el Jesús histórico *y el* Jesús teológico

Nuestro desafío fundamental es recuperar la prioridad fundamental del Jesús histórico sobre el Jesús teológico y cómo interpretar los cuatro evangelios fundamentalmente desde el Jesús de la historia y no desde el Jesús teológico. No se trata de negar el Jesús teológico. Este estará siempre ahí como referencia fundamental para no apartarnos del camino de la ortodoxia, y para no caer en las herejías históricas del cristianismo (arrianismo, nestorianismo, gnosticismo). La reflexión teológica enraizada y fundada en el Jesús de la historia, es ciertamente necesaria para profundizar sistemáticamente en la relevancia y significado del Jesús histórico, en la Iglesia y en el mundo actual. Pero una cristología que ignora al Jesús histórico es una *cristología sin Jesús*, que no tiene sentido y que, aun más, es un obstáculo para la interpretación de los Evangelios. Muchas veces la cristología "usa" los cuatro Evangelios como fuente para simplemente "probar" tesis teológicas ya elaboradas. Lo que es peor, se usa versículos desconectados como textos de apoyo, sin tomar los Evangelios como una totalidad, con su propia teología histórica y redaccional. El problema es que se usan los cuatro Evangelios sin asumir una interpretación de los mismos, hecha desde el Jesús histórico. Los Evangelios así usados no tienen un fundamento serio en la historia y en la tradición oral de los cuatro Evangelios.

El *credo niceno-constantinopolitano*, que recitamos todos los domingos, define a Jesús en términos filosóficos y teológicos. Definición ciertamente necesaria en el siglo IV, pero constatamos en ese Credo la ausencia casi total del Jesús de la historia. Decimos de Jesús: "Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero del Dios verdadero, engendrado no creado, de la misma naturaleza que el Padre", luego confesamos que Jesús "se hizo hombre, y por nuestra causa fue crucificado en tiempos de Poncio Pilatos: padeció y fue sepultado". Los dos datos históricos que aquí aparecen son que Jesús "nació y murió", pero nada se dice sobre qué pasó entre su nacimiento y su muerte, para qué nació y porque lo mataron. El Jesús confesado en la Iglesia en un Jesús sin rostro y sin personalidad humana, un Jesús sin palabra, sin hechos, sin proyecto histórico. Lo trágico es que el catecismo de la Iglesia y la teología se construyeron sobre el credo niceno-constantinopolitano, marcando así profundamente la fe de la Iglesia y la tradición teológica sobre Jesús.

Desde otro punto de vista es importante también *ampliar el horizonte del Jesús histórico*. En la exégesis del Primer Mundo se reduce el Jesús de la historia al *Jesús antes de su muerte*. Este punto de vista es necesario para una reconstrucción estrictamente histórica de Jesús. Pero creo que el Jesús de la historia hay que verlo también globalmente como el "Jesús antes del Cristianismo" (como sugestivamente titu-

la su libro Albert Noland). También debemos ver el Jesús de la historia dentro de lo que en América Latina hemos llamado el "movimiento de Jesús", antes y después de su muerte. También debemos situar al Jesús de la historia en el horizonte de "el movimiento de Jesús antes de la Iglesia" (así titulé mi libro sobre los Hechos de los Apóstoles), y, en forma análoga, el movimiento de Jesús en las iglesias apostólicas antes de la cristiandad constantiniana. Todos estos "ANTES" nos permiten una visión histórica más amplia del Jesús de la historia, aunque sigue siendo siempre necesario considerar el Jesús histórico como el Jesús antes de su muerte, por lo menos desde un punto de vista metodológico que ilumine la historicidad del movimiento de Jesús después de su resurrección, antes de la Iglesia y sobre todo antes de la Cristiandad.

b) Relación entre el Jesús de la historia *y el* Jesús de la fe

(1) Un Jesús de la historia que ignora y excluye el Jesús de la Fe

En la tercera etapa de búsqueda del Jesús de la historia, hay una desconexión total entre el Jesús histórico y el Jesús de la fe. Los historiadores que buscan reconstruir el Jesús histórico antes de su muerte, dejan consciente y programáticamente de lado al Jesús de la fe. Desde un cierto punto de vista metodológico, como ya dijimos, quizás es correcto y necesario, pero a nosotros nos interesa *también*, una vez reconstruido científicamente el Jesús de la historia, descubrir la relación entre el Jesús de la historia y el Jesús de la fe. Nuestra intención es ir más allá del Jesús de la historia. Nos interesa analizar cómo los discípulos históricos de Jesús respondieron desde su fe al Jesús de la historia. Nos interesa vivir al Jesús de la historia como una referencia fundamental para nuestra fe en la actualidad. En los mismos cuatro Evangelios tenemos las dos realidades: el Jesús de la historia y el testimonio de fe de las primeras comunidades, ante este Jesús de la historia. Sin olvidar este Jesús histórico, queremos que nuestra experiencia de fe en Jesús en la actualidad tenga esa corporeidad e identidad del Jesús histórico, aquellas que se fundan en los hechos y palabras del Jesús de la historia. Queremos que nuestro Jesús de la fe tenga la misma conciencia, rostro y corazón del Jesús de la historia. Es el Jesús de la historia el que queremos vivir hoy como el Jesús de la fe. Es evidente que esta relación entre el Jesús de la historia y el Jesús de la fe, supone aquella reconstrucción histórica previa del Jesús de la historia en sí misma considerada, y una interpretación de los cuatro Evangelios desde este Jesús de la historia. Si no tenemos la referencia al Jesús de la historia, el Jesús de la fe es pura subjetividad y manipulación. Pero también el Jesús de la historia debe ser asumido y vivido en nuestra práctica de fe para que no sea un puro dato arqueológico, como tantos otros que nos llegan de la antigüedad. Nuestro interés por el Jesús de la historia implica algo más que estudiar cualquier personaje del pasado como Aristóteles, Flavio Josefo o Julio Cesar. En este punto vamos más allá de la tercera etapa en la búsqueda del Jesús histórico.

(2) Un Jesús de la fe que desconoce el Jesús de la historia

Veamos ahora el mismo problema, pero desde el Jesús de la fe. En nuestro pueblo católico, el Jesús de la fe presente en la piedad de la Iglesia o en la religión popular, tiene poca relación con el Jesús de la historia. El Jesús de la fe es vivido en forma intimista, individualista, pietista o sacrificial. Vivimos un Jesús idealizado como un Jesús que es "solo corazón" (el "sagrado corazón") o un Jesús infantilizado en una imagen estática de niño o un Jesús exaltado como rey a la manera de los em-

peradores. Todas estas representaciones imaginarias del Jesús de la fe, se apartan mucho del Jesús de la historia. En los diez primeros siglos del cristianismo el íkono dominante fue el de Jesús en la última cena con sus discípulos y posteriormente el íkono de Jesús crucificado, ambos más cercanos al Jesús de la historia.

En la tradición bíblica y eclesial tradicional se definen al menos *siete espacios de encuentro con Jesús*: la Comunidad cristiana, la Palabra de Dios (especialmente en la Liturgia y en la Lectura Orante de la Biblia), los Sacramentos (especialmente en la Eucaristía), los pobres y excluidos, el libro de la vida (el cosmos y la historia humana) y, finalmente, nosotros mismos: nuestro cuerpo físico, espiritual, cultural y social. Algunos textos bíblicos en apoyo de estas afirmaciones fluyen fácilmente en la memoria: "donde dos o tres estén reunidos en mi nombre, allí estaré yo en medio de ellos" (Mt 18, 20); "el que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mi y yo en él" (Jn 6, 56); "tuve hambre y me distes de comer" (todo Mt 25, 31-46); "no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mi" (Gal 2, 22); "He aquí que yo estoy con ustedes todos los días hasta el final del mundo" (Mt 28, 20), etc....

Nuestro desafío es encontrar al Jesús de la historia en todos estos espacios. Nuestra experiencia actual de Jesús, no tiene muchas veces el rostro del *Jesús histórico*. No encontramos en el Jesús de la fe al Jesús de la historia. No hay relación del Jesús de la fe con el Jesús de la historia. Son dos vivencias de Jesús diferentes que se ignoran entre si.

Es importante reconstruir la *continuidad* entre el Jesús de la historia antes de su muerte y el Jesús de la fe en la actualidad. El fundamento de esta continuidad, está dado por los evangelistas en la manera de vivir y testimoniar su experiencia de la Resurrección de Jesús. La experiencia de fe de la Resurrección de Jesús no destruye su *identidad* y su *corporeidad humana*. El resucitado, aunque ya glorificado, es corporalmente, el mismo que murió en la cruz. El Jesús glorificado manifiesta su *identidad* con el Jesús crucificado mostrando las marcas de su pasión en sus manos, pies y costado. Los Evangelios insisten en la *corporeidad* de Jesús al afirmar que él no es un fantasma, pues ningún fantasma tiene carne y huesos como tiene Jesús. Este comía frecuentemente con ellos y ellos podían realmente tocarlo. Jesús tiene un cuerpo glorificado, un cuerpo "espiritual", pero esta glorificación de su cuerpo no destruye su identidad y corporalidad humana. Igualmente histórico es el movimiento de Jesús después de la resurrección.

Todo lo anterior es para afirmar la continuidad posible, "histórica" en cierto sentido, del Jesús de la Fe con el Jesús de la historia. Debemos asumir en nuestra experiencia de fe del Jesús resucitado, toda la plenitud del Jesús de la historia. Nada más contrario a la tradición de los Evangelios, reducir el Jesús Resucitado a una pura experiencia de fe, negando toda corporeidad histórica.

3. La fuerza espiritual de los cuatro evangelios

Dijimos que la exégesis del Primer Mundo insiste mucho, y con razón, en el Jesús histórico, pero deja de lado las consecuencias de esta búsqueda para la vivencia de Jesús en la actualidad. En esta búsqueda del Jesús histórico la exégesis de los cuatro Evangelios insiste correctamente en el *sentido literal e histórico de los textos*. Nosotros también insistimos en éste sentido literal e histórico de los textos, pero sobre todo destacamos su *sentido espiritual*.

La exégesis del Primer Mundo en los últimos 40 años ha hecho avances realmente extraordinarios en los estudios bíblicos, que nosotros apreciamos y utilizamos, pero estos estudios se mueven en un mundo cerrado, marcado por un cientificismo y un historicismo, donde constatamos la ausencia de la fuerza espiritual de los textos bíblicos. La exégesis dominante evita la dimensión espiritual de las Sagradas Escrituras, para poder dialogar con la modernidad y post-modernidad. Nuestra exégesis por el contrario, no tiene como horizonte la modernidad, sino que se enfrenta fundamentalmente con los desafíos de los procesos de liberación, al interior de los cuales la dimensión religiosa y espiritual es fundamental.

El movimiento bíblico en América Latina, sin dejar de lado el estudio exegético del sentido literal e histórico de los textos, desarrolla al máximo su sentido espiritual, pastoral y comunitario. Debemos, sin embargo, también reconocer, que en nuestro trabajo bíblico se da muchas veces una espiritualidad sin fundamento exegético, que termina siendo una interpretación puramente espiritualista y subjetiva de las Sagradas Escrituras. Dijimos al comienzo que es importante para nosotros el estudio exegético y científico del Jesús histórico y de los Evangelios realizado en la academia del primer mundo, pero nosotros recogemos ese material con otro espíritu y con otra dimensión.

Detrás de un exégeta del Primer Mundo hay una biblioteca, pero detrás de nosotros hay un pueblo. Por eso *la respousabilidad espiritual y pastoral del exégeta latino-americano* con el Pueblo de Dios y en especial con el movimiento bíblico popular. Todo esto nos exige desarrollar al máximo la fuerza espiritual de los Evangelios. La llamada *Lectura Orante de la Biblia* es la práctica donde descubrimos este sentido espiritual de los Evangelios. Este sentido es como el *huracán y el fuego de Pentecostés*, por eso también debe estar siempre "controlado" por el sentido literal e histórico de los textos.

C. Jesús histórico, evangelios y reforma de la Iglesia

Hasta ahora hemos intentado rescatar toda *la fuerza espiritual del Jesús de la historia*: podríamos sintetizar nuestro trabajo en tres etapas:

En una *primera etapa* hemos afirmado la prioridad fundamental del Jesús de la historia sobre el Jesús teológico y la necesidad de interpretar los cuatro Evangelios desde el Jesús de la historia y no desde el Jesús teológico.

En una *segunda etapa* hemos fundamentado en el Jesús de la historia nuestra actual práctica de fe, para dar a nuestra fe un contenido histórico fundante y darle al Jesús de la historia un significado espiritual permanente.

Este proceso de descubrimiento de toda la potencialidad espiritual del Jesús histórico no puede terminar aquí, sino tiene que ir más allá en la búsqueda de una *reforma de la Iglesia*. No entraremos aquí en los problemas teológicos e institucionales de esta reforma, pero si afirmar que la reforma de la Iglesia debe asumir como su fundamento y referencia principal la fuerza del Jesús histórico y del Evangelio interpretado desde el Jesús de la historia. En síntesis queremos construir una Iglesia cuya Memoria, Credo y Canon sean los cuatro Evangelios interpretados éstos a partir del Jesús de la historia.

En nuestra Iglesia actual hemos elaborado una catequesis fundada sobre el dogma cristológico tal como fue definido en los Concilios de Nicea y Calcedonia, dejando de lado la *memoria* viva y actuante del Jesús de la historia presente en los Evangelios. El *credo* niceno-constantinopolitano que profesamos asume muy débilmente las tradiciones de los cuatro Evangelios. Utilizamos un *canon* dogmático para definir la ortodoxia y condenar las herejías, pero muchas veces el dogma cristológico es asumido como la única ortodoxia y la interpretación de los Evangelios desde el Jesús de la historia es considerada más bien como herejía. Todavía hoy se sigue condenando como arrianos a los exegetas que buscan rescatar la fuerza espiritual del Jesús de la historia.

Hagámonos algunas preguntas, aunque suenen un poco utópicas: ¿Cómo sería la Iglesia si asumiera las enseñanzas del Jesús histórico como credo para articular su fe y como canon para medir su autenticidad? ¿Como sería, por ejemplo, una Iglesia que asumiera el Sermón de la Montaña de Jesús como el canon de su fe? ¿No podríamos tomar el Evangelio de Marcos como referencia fundamental para articular el Credo de la Iglesia? ¿O tomar el Evangelio de Mateo como fundamento del Canon de la Iglesia? ¿O tomar el Evangelio de Lucas y los Hechos de los Apóstoles como el Camino de la Iglesia? ¿No podríamos tomar el Evangelio de Juan como la memoria y la identidad más profunda de la comunidad del discípulo amado que es la Iglesia? Si los Evangelios son Memoria, Credo y Canon de nuestra fe tendríamos que vivir en la actualidad *según* Marcos, *según* Mateo, *según* Lucas y *según* Juan y no solamente según tal o cual definición cristológica o dogmática. El Canon del Nuevo Testamento felizmente no 'canonizó' tal o cual teología, sino que canonizó para siempre la pluralidad de cuatro Evangelios para reconstruir el Jesús de la historia, cuatro Evangelios fundantes de nuestra forma de ser cristiano y de ser Iglesia. La diversidad del canon bíblico con su pluralidad histórica nos acerca mucha más al Jesús de la historia que la dogmatización única construida en Nicea o Calcedonia. La fe de la Iglesia está mas cerca de la cristología de los cuatro primeros concilios que del Jesús de la historia presente en los cuatro Evangelios.

Si los cuatro Evangelios (y en realidad toda la Biblia) son memoria, credo y canon fundamental de la Iglesia, estos Evangelios deben constituir el fundamento principal de la *catequesis*, de la *teología* y de la *liturgia* de toda la Iglesia. Esto implica necesariamente una reforma profunda de la Iglesia. La *reconstrucción del Jesús histórico* llega a desarrollar todas sus virtualidades sólo en esta *reforma de la Iglesia*. Si esto es realmente así la reforma sería la etapa final de la reconstrucción del Jesús histórico. Exégesis histórica y Reforma eclesial son dos extremos de un mismo proceso.

¿Cómo lograr esto? ¿Cómo reconstruir este camino entre el Jesús de la historia y la reforma de la Iglesia actual?

Si queremos una reforma de la Iglesia a partir del Jesús histórico, debemos enfrentar algunos *problemas estructurales del trabajo bíblico* en la Iglesia actual. Lo primero que constatamos es el abismo existente entre Exégesis y Pueblo de Dios. En América Latina hemos buscado superar este abismo de dos maneras. Por un lado, dando a la exégesis una orientación pastoral, sin que por eso pierda su rigor exegético, y por otro lado, formando a los agentes de pastoral bíblica lo mejor posible en el conocimiento exegético. Para una reforma de la Iglesia, es importante reconocer

al Pueblo de Dios, organizado en comunidades y movimientos, como *el espacio y el sujeto privilegiado para interpretar la Biblia*, sin olvidar el apoyo necesario de la Ciencia bíblica y del Magisterio. Si bien este apoyo es necesario, la Ciencia bíblica debe despojarse de su autosuficiencia, y el Magisterio no debe olvidar que la máxima autoridad en la Iglesia es la Palabra de Dios y el Magisterio está a su servicio (Cfr. *Dei Verbum* nº 10).

La reforma de la Iglesia es posible si devolvemos la Biblia al Pueblo de Dios y si todo el Pueblo de Dios tiene la Biblia en sus manos, en su corazón y en su mente. Toda reforma de la Iglesia a lo largo de su historia ha comenzado siempre con un movimiento bíblico poderoso en el seno del Pueblo de Dios. Hoy vivimos en un mundo, donde el sujeto es aplastado como sujeto, tanto en la sociedad como en la Iglesia. Un pueblo aplastado y reducido a objeto, ciertamente no es capaz de interpretar la Palabra de Dios. Por eso es importante construir y reconocer ese *sujeto intérprete de la Biblia*. Este sujeto será plenamente sujeto, cuando pueda interpretar la Biblia con *autoridad, legitimidad, libertad, autonomía, seguridad y creatividad*. Lo que constituye a este sujeto, con estas características, es fundamentalmente el conocimiento y encuentro personal con el Jesús de la historia, y con los cuatro Evangelios interpretados desde el Jesús de la historia. Son estos sujetos los que llevan adelante el movimiento bíblico y la reforma de la Iglesia.

Lo que hemos afirmado de todos los bautizados al interior del Pueblo de Dios, lo podemos afirmar con mayor fuerza del pobre, en cuanto sujeto creyente que lee e interpreta la Biblia en la Iglesia. Sin olvidar que el pobre como sujeto genérico irrumpe hoy en la Iglesia desde culturas y razas diferentes, desde una condición concreta de género (varón - mujer) y de generación (jóvenes).

D. El Jesús histórico como fuente de vida y esperanza para el mundo

La búsqueda del Jesús histórico en Europa y EEUU tiene -como ya dijimos más arriba - como contexto fundamental el diálogo con la *modernidad y la post-modernidad* (que no es sino la crisis de la modernidad). Nuestra búsqueda, por el contrario, tiene como contexto histórico fundamental los procesos y movimientos sociales de *liberación*. Hoy nuestro movimiento bíblico se desarrolla sobre todo en los movimientos campesinos, urbanos, movimientos de mujeres y jóvenes, movimientos culturales y ecológicos, y muchos otros. Buscamos reconstruir el Jesús de la historia desde el Tercer Mundo y desde los pobres y excluidos. Esto determina nuestra opción hermenéutica en la búsqueda del Jesús de la historia. Por "Tercer Mundo" entendemos los pueblos, culturas y religiones de Asia, Oceanía, África y América latina y el mundo de los pobres en el Primer Mundo. El cristianismo llegó a estos continentes, desde el siglo 16 hacia delante, con la expansión del colonialismo europeo. Nuestra búsqueda del Jesús de la historia busca romper con este contexto colonial eurocéntrico e intenta pensar al Jesús de la historia en diálogo con los pueblos, culturas y religiones del Tercer Mundo. Es una búsqueda "desde el sur", que cada día afirma más claramente su identidad. En un horizonte mayor, y en la línea de lo que hemos dicho, podríamos decir que el Jesús de la historia, y la interpretación del los cuatro Evangelios desde el Jesús de la historia, no solo es memoria, cre-

do y canon para un reforma de la Iglesia, sino para un cuestionamiento de toda la así llamada "*civilización cristiana occidental*", civilización construida sobre el modelo de cristiandad constantiniana. El Jesús de la historia es la referencia fundamental para la reconstrucción de una alternativa, que manifieste claramente que no estamos viviendo "un choque de civilizaciones" (entre la civilización cristiana y el Islam. Cfr. Huntington: "Choque de civilizaciones") sino que estamos viviendo la crisis final *de la civilización cristiana occidental*. Una alternativa es posible desde el Tercer Mundo y con la inspiración de vida del Jesús histórico y de los cuatro Evangelios. El futuro del cristianismo no está asegurado por la relación constantiniana Iglesia-Poder, sino por la relación Evangelio-Vida. La alternativa a este crisis es la construcción de un mundo "donde haya vida para todos y todas en armonía con la naturaleza". Es muy importante constatar que la crisis de la civilización cristiana occidental se da especialmente en la crisis del cristianismo en el contexto de una radical secularización en el Primer Mundo (Europa y Estados Unidos). Europa niega la identidad cristiana de sus orígenes dada la crisis irreversible de la civilización cristiana occidental. Es una crisis que ya significa un fracaso, especialmente después de la guerra contra Irak. En el sur, sin embargo, se vive un proceso realmente antagónico. Aquí vivimos más bien el auge del cristianismo y de las grandes religiones, que son en general religiones del Tercer Mundo. Por eso el futuro del cristianismo no está ligado a la reconstrucción de una civilización cristiana o la construcción de una nueva cristiandad, sino al *diálogo inter-religioso*, cuyo objetivo es salvar la vida de la humanidad y la vida de la tierra y del agua en nuestro planeta. *En síntesis*: en el norte crisis de la civilización cristiana occidental. En el sur diálogo inter-religioso para la vida del mundo.

En este diálogo inter-religiso la tradición del Jesús histórico será fundamental. Nuestra referencia tendrá que ser el Jesús histórico y no tanto el Jesús dogmático construido en los cuatro primeros concilios en el corazón de la cristiandad constantiniana de los siglos IV y V.

Una ejemplo para entender la importancia del Jesús histórico, lo podemos tomar del Evangelio de Marcos que relata la tradición ciertamente histórica del "secreto mesiánico". Esta tradición pertenece ciertamente al Jesús de la historia. El sentido del "secreto mesiánico", es que Jesús no quiere ser el centro de su actividad, sino quiere que el centro de todo sea el Reino de Dios. Son los demonios los que identifican a Jesús como Mesías. Jesús los manda callar. El Reino en todos los sinópticos se identifica con la vida del pueblo pobre (el Reino llega cuando los enfermos son sanados de sus enfermedades y los demonios son expulsados). También hoy en el diálogo con las religiones debemos mantener el secreto mesiánico, y tomar como referencia fundamental el Reino de Dios. Superar el cristo-centrismo, propio de la teología posterior al Jesús de la historia, y dialogar sobre la vida en el Tercer Mundo como voluntad de Dios. Desde el punto de partida del "secreto mesiánico" no podemos partir de un cristo-centrismo sino de un biocentrismo, en la perspectiva del Reino de Dios. Los temas "teológicos" en el diálogo inter-religioso serán los problemas relativos a la justicia y la paz, al hambre y la destrucción de la naturaleza, y otros temas semejantes sobre la vida y la muerte en el mundo. Todo esto nos ilustra, sobre todo en el Tercer Mundo, sobre la fuerza espiritual de la tradición del Jesús de la historia y de los cuatro Evangelios, para la *defensa de la vida* en diálogo con las religiones.

En contraste con la modernidad, en los movimientos de liberación en el Tercer Mundo tiene una gran importancia la *dimensión espiritual y religiosa*. Por eso el Jesús de la historia tiene un significado histórico, no solamente para la reforma de la Iglesia, sino también para los pobres y excluidos, sobre todo en el Tercer Mundo, sedientos de vida y esperanza. Nosotros no tenemos mucha dificultad para interpretar los milagros y los exorcismos como signos concretos de la llegada del Reino de Dios, puesto que en el Tercer Mundo el milagro es algo cotidiano, especialmente entre los pobres que viven de milagro. El Reino de Dios predicado por el Jesús de la historia, es la esperanza y la utopía de vida de los pobres y excluidos. Nuestra *opción hermenéutica es en este sentido la opción preferencial por los pobres*. La búsqueda del Jesús de la historia, y nuestra interpretación de los cuatro Evangelios desde este Jesús de la historia, es un signo de esperanza, no sólo para la Iglesia, sino para el mundo entero. fin

Bibliografía (no es completa, sino sugestiva de algunos temas)

Boff, Leonardo, *Jesucristo, liberador*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1981 (Jesucristo y la liberación del hombre)

Bravo G., Carlos, *Jesús, hombre en conflicto - El relato de Marcos en América Latina*, Santander, Sal Térrea, 1986

Cardenal, Ernesto, El Evangelio en Solentiname, Costa Rica, DEI, 1979 (vol.1+2)

Comblin, José, *Jesús de Nazareth - Meditación sobre la vida y acción humana de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1979

Dri, Rubén, *La utopía de Jesús*, México, Ediciones Nuevomar, 1984

Echegaray, Hugo, *La práctica de Jesús*, Lima, CEP, 1980

Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación – Perspectivas*. Lima, CEP, 7ª edición, 1990

Miranda, José Porfirio, *El ser y el mesías*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1973

Lois, Julio, "Cristología en la Teología de la Liberación", en Ellacuría/Sobrino, *Mysterium Liberationis - Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol.1, Madrid, Trotta, 1990

López Vigil, José Ignacio y María, *Un tal Jesús - La Buena Noticia contada al pueblo de Américalatina*, San Salvador, UCA, vol.1+2, 1992

Mesters, Carlos, *Con Jesús a contramano en defensa de la vida*, Buenos Aires, Centro Bíblico Ecuménico, 1995

Richard, Pablo, *Apocalipsis - Reconstrucción de la esperanza*, San José, DEI, 1994 (republicado en Quito, Caracas y México, traducido al portugués, inglés, alemán, italiano y francés)

Richard, Pablo, *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia - Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*, Santander, Sal Terrae, 2000

Segundo, Juan Luis, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth*, Madrid, Ed. Cristiandad, vol.1-3, 1982 (vea especialmente vol.2/1: "El Jesús histórico de los sinópticos")

Segundo, Juan Luis, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazareth*, Santander, Sal Terrae, 1991

Sobrino, Jon, *Cristología desde Américalatina – Esbozo*, México, Ediciones CRT, 1976

Sobrino, Jon, *Jesucristo liberador - Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazareth*, Madrid, Ed. Trotta, 1991/1993/1997

Tepedino, Ana Maria, *Las discípulas de Jesús*, Madrid, Narcea, 1994

Algunos libros escritos en otros continentes, que han tenido impacto en América Latina:

Aguirre, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana - Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1998

Crossan, John Dominic, *Jesús, vida de un campesino judío*, Barcelona, Crítica, 1994

Käsemann, Ernst, "El problema del Jesús histórico", en: *Ensayos exegéticos*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1978

Meier, John P., *Un judío marginal - Nueva visión del Jesús histórico*, Estella, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1998

Noland, Albert, *¿Quién es este hombre? Jesús, antes del cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1981

Sanders, E.P., *La figura histórica de Jesús*, Estella, Navarra, Ed. Verbo Divino, 2000

Schottroff, Luise e Stegemann, W., *Jesús de Nazareth - Esperanza de los pobres*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1981

Pablo Richard
Apartado postal 389-2070
Sabanilla
San José
Costa Rica
asodei@sol.racsa.co.cr

DANIEL GODOY

ROMA, PALESTINA Y GALILEA EN EL SIGLO I

Para Cecilia

Resumen
En este artículo estudiamos el imperio romano como grande telón de fondo para comprender mejor las ciudades de Palestina y, de manera especial, Galilea en el primer siglo, como contexto en el que la propuesta de Jesús nació, creció y se desarrolló política y religiosamente. El referente social de Palestina y especialmente de Galilea es la periferia (religiosa e política), golpeada por los impuestos y el acaparamiento de tierras de parte de la élite gobernante, tanto política como religiosa.

Abstract
Through this article, we would like to deepen our knowledge about the Roman Empire in the first century of the Christian era, looking at it as a background, in order to have a better understanding about the cities of Palestine and Galilee. This is the world context, in which Jesus was born, grew up, and received political and religious formation. From the sociological, religious and political stand point, the Palestinian region, particularly Galilee, is considered to be at the margin/periphery. The region was heavily burdened with taxes, land concentration in the hands of the elite groups, and other types of exploitations.

Introducción

En el contexto social del siglo I d.C., la importancia del imperio romano es incontestable. Su presencia era absoluta en todos los ámbitos de la sociedad. A lado de la *pax romana*, expresión de la presencia del imperio, existía también una grande decepción de los sectores sociales más alcanzados y violentados por el modelo romano, especialmente los pobres, esclavos y esclavas. Para estos sectores el modelo romano era simplemente una camisa de fuerza imposible de quitarse.

Jesús nació y vivió en ese contexto y en esa periferia. Aunque importante, y que no profundizamos aquí, es un tema que puede ser presentado como significativo en esta aproximación: una lectura hecha por la tradición del sur, Judá, en relación a Galilea, que aparece claramente desvalorizada. Así mismo, Galilea podría ser leída, también, como la oposición de Jesús a ese criterio centralizador del sur. No es por casualidad que Jesús no solamente comenzó su ministerio público en Galilea

(ver Jn 2,1-12; Mc 1,14-20//Mt 4,12-17 y Lc 4,14), sino que también después de su resurrección reinicia todo nuevamente en aquella ciudad (cf. Mc 16,7-20). Aquí surgirá el movimiento de Jesús.[1] En esa periferia las personas creen en Jesús (madre y discípulos), a diferencia del rechazo que sufre en Jerusalén, centro religioso, donde no creen en él. En Galilea, Jesús es acogido y allí hace su primera señal, según el evangelio de Juan 2,1-12.

Sobre el seguimiento en el movimiento de Jesús, Gerd Theissen afirma que, al inicio, el seguimiento era concreto. Los discípulos abandonaban residencias y familia, propiedades y profesión.[2] Para profundizar el tema sobre el movimiento de Jesús, puede ser consultada otra obra de este mismo autor[3] que dedica la primera parte de su trabajo para analizar la sociología del movimiento de Jesús. Asistimos hoy, con todo, a una interpretación que rescata los inicios del cristianismo como expresión de una grande diversidad de lugares, tendencias y doctrinas.[4]

Imperio Romano, una aproximación necesaria

La dominación romana es presencia determinante en el tiempo de Jesús. Silva y Schiavo afirman que Roma dominó por la fuerza, no por las ideas. Constituyó un ejército bien armado y, con mucha estrategia militar, consiguió consolidar un grande imperio.[5] Esta dominación fue también un largo período de luchas internas por el poder. Tuvo también oposición de los diversos sectores, especialmente judíos y parte de los campesinos, después de algunos grupos organizados de Palestina[6] y de Galilea. El imperio tenía, como grande tutor, la figura y persona del emperador. En él se afirmaban los principales cargos de la política romana, actuando de su lado, aunque con poco poder. La fuerza política del emperador estaba garantizada por la presencia y fuerza de las legiones, las cuales a veces también nombraban al emperador.[7]

Para su administración, el imperio romano usó el modelo de provincias.[8] Martín Dreher[9] menciona tres tipos de provincias: a) imperiales, b) senatoriales y c) es-

---

[1] Según Richard HORSLEY y John S. HANSON, Jesús de Nazaret había circulado principalmente entre los campesinos judíos de las aldeas de Galilea (*Bandidos, profetas e messias - Movimentos populares no tempo de Jesús*, São Paulo, Editora Paulus, 1995, p. 21).

[2] Gerd THEISSEN, *Sociologia da cristandade primitiva*, São Leopoldo, Editora Sinodal, 1987, p. 56.

[3] Gerd THEISSEN, *Sociologia do movimento de Jesús*, São Leopoldo/Petrópolis, Editora Sinodal/Editora Vozes, 1989, p.11ss.

[4] Sobre esta lectura de los orígenes diversos del cristianismo, véase la *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, Editora Vozes, vol. 22 y 29 de 1995 y 1998 respectivamente.

[5] Véase *Jesús milagreiro e exorcista*, São Paulo, Edições Paulinas, 2000, p. 22.

[6] Para el tema de los grupos organizados, existe una vasta bibliografía. Mencionamos, entre otros, Flavio JOSEFO, *Las guerras de los judíos*, vol. 1, Editora Clie/España, s.d., p. 217ss; Flavio JOSEFO, *Antigüedades de los judíos*, vol. 3, Editora Clie, España, s.d., p. 225-228; Kurt SCHUBERT, *Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária*, 2ª edición, São Paulo, Edições Paulinas, 1979.

[7] Martín DREHER, *A igreja no império romano*, São Leopoldo, Sinodal, 1993, p. 11 (História da Igreja, 1).

[8] Jean COMBY e P. LEMONON, *Roma em face a Jerusalém - Visão de autores gregos e latinos*, São Paulo, Edições Paulinas, 1987, p. 56 (Documentos da Bíblia, 5).

[9] Martín DREHER, *A igreja no império romano*, p.10, véase también J. COMBY J. y P. LEMONON, *Roma em face a Jerusalém*, p. 57.

peciales. También existían las ciudades/*polis* griegas, que tenían un estatuto particular, además de su propio gobierno y administración.[10] Esta organización garantizaba al imperio la implantación de su modelo administrativo y el cobro de los impuestos garantizando la acumulación de las riquezas que provenían de las diversas provincias que, militarmente, eran acompañadas para 'recordarles' de sus compromisos con el imperio.

El imperio romano fue una reunión de los pueblos conquistados que conservaban sus costumbres, religiones, lenguas y culturas,[11] "como todos los imperios, el imperio romano no era una 'sociedad' unitaria, sino una combinación de muchas sociedades"[12]. Entretanto, no se debe imaginar el imperio como un estado fuertemente centralizador. La unidad básica era la ciudad que conservaba una grande autonomía de administración interna. A su vez, la ciudad no se limitaba al territorio urbano. Incluía también el campo. Lo que las ciudades tenían en común con el imperio era el uso del griego *koiné* (popular) que se transformó en la lengua de todo el Oriente. También eran ciudades que contemplaban la presencia de diversos grupos étnicos que co-habitaban en un mismo imperio, que, a su vez, les permitía libre expresión religiosa y cultural.

Estamos hablando, históricamente, de un contexto de paz romana (*pax romana*)[13]. En este contexto, las continuas revueltas en el imperio así como la conservación de los métodos de castigo muestran un descontento grande, y reflejan una situación de privilegios para un sector, porcentualmente pequeño, que vio crecer su fortuna y su poder. La *pax romana* fue una época esplendorosa que mostraba las grandes obras viales, arquitectónicas del período. Para los pobres y disidentes, la *pax romana* era una situación social de crisis general y sin posibilidades de cambios. De entre los disidentes, muchos fueron eliminados, sea por la vía administrativa (juicios) sea por la vía represiva (muerte por tortura, crucifixión, exilio).

Ante este modelo, eran necesarias unas ventajas para sobrevivir. Es así que debemos entender la importancia y centralidad que ganó la ciudadanía romana. Ésta tenía un grande valor político y, por tanto, se destacaba como privilegio social. Este privilegio no se restringía sólo a Roma. Se extendió y en muchos casos se hizo requisito imprescindible para la carrera administrativa o militar[14], a veces se otorgaba a los militares, que no eran ciudadanos, por años de servicio[15] y no pocas veces era vista como un favor personal del emperador. La ciudadanía otorgaba también derechos ante los tribunales de justicia. Éste era uno de los aspectos a los cuales los

---

10 Martin DREHER, *op. cit.* p. 29; Jean COMBY y P. LEMONON, *op. cit.*, p. 55.

11 Jean COMBY, *Para ler a história da igreja I – Das origens ao século XV*, São Paulo, Edições Loyola, 1996, p. 24.

12 Richard A. HORSLEY, *Arqueologia, história e sociedade na Galiléia - O contexto social de Jesús e dos rabis*, São Paulo, Editora Paulus, 2000, p.17.

13 Klaus WENGST, *Pax Romana – Pretensão e realidade*, São Paulo, Edições Paulinas, 1991, p. 23, afirma que "a *pax* romana, que em teoria é uma relação de direito entre dois parceiros, é, na realidade, uma ordem de dominação; Roma é o parceiro, que a partir de si mesmo, ordena a relação e propõe as condições. Para o não romano, *pax* significava a confirmação da submissão a Roma, por meio de contrato que implorava, simultaneamente, a proteção de Roma contra os ataques de outros pueblos estrangeiros."

14 Jean COMBY y P. LEMONON, *Para ler a história da igreja I*, p. 63.

15 *Ibid*, p. 64.

ciudadanos romanos más recurrían cuando se veían arrastrados a los tribunales o eran objeto de injusticias por alguna situación específica.

Los libres también tenían algunos privilegios. Podían, por ejemplo, ser juzgados en sus propios lugares de residencia o país lo que no acontecía con los ciudadanos romanos, que podían, por ejemplo, apelar al tribunal del emperador.[16]

La situación de los esclavos era diametralmente opuesta y desventajosa en relación a los otros sectores sociales. Eran posesión del amo que detentaba todos los derechos. Entre los esclavos se contaban paganos y judíos. Sobre la situación de los esclavos judíos, Grundmann y Leipoldt afirman que "la esclavitud fue siempre para los judíos un estado transitorio, ya que las familias y las comunidades judías hacían todo cuanto estaba de su parte para devolver la libertad a los judíos que por una causa u otra, como la prisión de guerra, habían caído en la esclavitud"[17].

La situación social en el imperio no era un remanso de paz. Por el contrario, tanto en la ciudad de Roma como en las provincias, continuamente se sucedían rebeliones.[18] Los emperadores y sus colaboradores exponían al pueblo a duros castigos y, muchas veces, no distinguían entre libres y esclavos. Tal es el caso que presenta Cicerón, cuando acusa a Verres, un ex-procurador romano en Sicilia, quien, a la hora de aplicar castigos, no hacía diferencia entre unos y otros. Los ciudadanos romanos también sufrían castigos, aunque el derecho civil romano los protegía contra tales tratos.[19] Sin embargo, cuando escapaban de los castigos mayores, algunos incluso eran víctimas de tortura, azotes y encarcelamientos. Suetonio, hablando de la desmesura en la aplicación del castigo, afirma que en fin, se llegó al punto de eliminar un ciudadano romano que se debía investir de una magistratura en su colonia en el mismo día en que antiguamente Augusto había sido posesionado en algunos cargos.

En el imperio, había muchas expresiones religiosas, de tal forma que donde existiesen varias religiones, una más no hacía diferencia.[20] Sus enseñanzas podían ser hasta contrarias a las de los otros grupos o también a la predicación cristiana, pero no se les cerraban las puertas a menos que alguno de esos grupos se sintiese amenazado. Con referencia al tema de las religiones, Martín Dreher añade que en todas partes encontramos los más diversos cultos. La interpenetración de las culturas dentro del imperio hizo que muchas religiones locales se divulgasen por todas partes. El

---

16 Véase el cuadro comparativo de las clases sociales en el imperio romano en el 1° siglo d.C. en Yves SAOÛT, *Atos dos Apóstolos – Ação libertadora*, São Paulo, Edições Paulinas, 1991, p. 196-197 (Nova Coleção Bíblica).

17 J. LEIPOLDT y W. GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento*, vol. 1, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1973, p. 320. Esa lectura solamente es posible en un estado donde la esclavitud no tiene marca registrada. De hecho en el primer siglo la esclavitud no distinguía entre judíos, griegos y otras razas.

18 Klaus WENGST refiriéndose a la *pax romana* lo hace en los siguientes términos: "a *pax romana* foi resultado produzido a ferro e fogo e mediante o uso, sem escrúpulos, de todos os meios de luta do Estado, de uma disputa inimiga com o mundo inteiro, que se apoiava numa arte de Estado coercitiva e através da qual, em cada caso concreto, houvera a vontade ilimitada da defesa do próprio proveito" (*Pax romana - Pretensão e realidade,* p. 23).

19 Para una presentación más extensa sobre el tema del castigo en el imperio romano, véase mi artículo "Crucifixión en el imperio romano - Un castigo de la *pax romana* - Jesús un caso paradigmático", en: *Espaços*, Instituto São Paulo de Estudos Superiores, 2000, vol. 8, n. 2, p. 129-142.

20 Véase sobre el tema en Helmut KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988, p. 437.

centro hacia el cual todas las religiones tendían era la ciudad de Roma, capital del imperio. El imperio era tolerante con relación a los cultos. Muchas veces llegó, inclusive, a fomentar los cultos de las religiones subyugadas. Sólo pocas regiones tuvieron sus cultos prohibidos. Entre los cultos prohibidos, se destacan aquellos que exigían sacrificios humanos y los que permitían orgías.[21]

La Palestina del Imperio romano, en tiempos de Jesús

Los autores y autoras coinciden en que la situación de Palestina del 1° siglo era, al menos, difícil, complicada, llena de conflictos sociales; esto antes y después de la muerte de Jesús. En Palestina estaban ciudades importantes y el centro religioso de los judíos. Pero Palestina era, antes que nada, ciudades dominadas y sometidas al poder romano. Luego Jerusalén era el centro político religioso de los judíos. En esas ciudades había numerosas revueltas y actuaban grupos tan distintos como fariseos y zelotas, esenios y herodianos.

Palestina era una sociedad principalmente agrícola.[22] Cuando hablamos de una sociedad agrícola, necesariamente, debemos pensar en el acaparamiento de tierra de parte de los que detentan el poder. Por esto Palestina del siglo primero era la tierra de los latifundistas. Había un fuerte proceso de concentración y apropiación de las tierras productivas.

Los romanos, como ya se dijo, estaban internamente divididos. Luchas internas por el poder eran comunes. Ante esa realidad, el pueblo judío no era más que un pueblo sometido, al cual los romanos cargaban cada vez con mayores impuestos a más de las obligaciones que ellos mismos conservaban como pueblo.

Cuando Herodes murió, su territorio fue dividido entre sus hijos, quedando Arquelao como etnarca de Judea y Samaria, Herodes Antipas, aquél que mandó asesinar a Juan Bautista, como tetrarca de Galilea e Perea, y Felipe, tetrarca de Traconítida y otros territorios menores. En el 6 d.C., Arquelao es destituido del poder. Y así Judea y Samaria son gobernadas por prefectos romanos, entre ellos está Poncio Pilatos, que gobernó desde el año 26 hasta el 36 d.C. En ese mismo año se produce una revuelta de Judas galileo, que dio origen a un grupo social, la así llamada cuarta filosofía, que era un partido político/religioso que por mucho tiempo luchará contra Roma.

La relación conflictiva de los judíos con el imperio puede ser resumida, aunque brevemente, en los siguientes hechos. En el incendio de Roma, en 64 d.C., Nerón decretó una violenta persecución contra los cristianos[23]. Fue así también que en 66 d.C., año de grande sublevación judía en Jerusalén, Alejandría y otras varias ciudades del imperio, Roma reprime todo este movimiento con brutalidad. En 70 d.C., ocurre el sitio de Masada y el martirio de los sicarios, el que debe ser leído en rela-

---

21 Martín DREHER, *A igreja no império romano*, p. 12.

22 Véase Richard A. HORSLEY y John S. HANSON, *Bandidos, profetas e messias*, p. 21-22.

23 Véase Helmut KÖSTER, *op. cit.*, p.510. Según este autor, que reseata el discurso de Tácito, en relaeión a la perseeución, afirma que "fueron ajusticiados por Nerón de la forma más eruel, y que fueron condenados no tanto por provoear ineendios sino, más bien, debido a su odio eontra la humanidad" (tomado de Anales 15,22, 2-8).

ción a la destrucción del templo. Debemos incluso añadir la persecución de Domiciano en los años 81 y 96 d.C., a las comunidades de la provincia del Asia Menor.

La fuerza y violencia represora del imperio se refleja también en el año 130 d.C., cuando Adriano dedica el templo de Jerusalén al dios Júpiter; en ese mismo sentido debemos entender la reacción del pueblo judío en el año 134 d.C., que se sublevó contra la situación social y política que lo afectaba y oprimía. Esa tentativa de revuelta contra Roma fue controlada en el año 135 d.C., cuando el pueblo judío fue exiliado.

Palestina en tiempos de Jesús

Palestina y las provincias de Galilea, Samaria y Judea están bajo la administración romana. Esta dominación se inició en 63 a.C., cuando los romanos incorporaron Palestina a su imperio. Según Horsley y Hanson, la dominación romana de la Palestina judía comenzó con una conquista violenta, seguida de un largo período de luchas por el poder. Para los campesinos judíos, la dominación herodiana y romana generalmente significaba pesada tributación y, más que esto, una seria amenaza para su existencia, ya que muchos fueron expulsados de sus tierras.[24]

Una de las políticas de los emperadores para sustentar su gobierno era la práctica de la persecución a los adversarios y el exterminio del opositor, acusándolo de diversos actos contra la autoridad establecida. El imperio romano no escapó a estas prácticas, sino que las intensificó. Es así cómo persiguió movimientos opositores, encarceló y mató a sus líderes. Horsley y Hanson añaden que, repetidamente, los ejércitos romanos incendiaban y destruían completamente ciudades, masacrando, crucificando o esclavizando a sus pueblos. Por ejemplo, cuando Casio conquistó Tariquea, en Galilea, esclavizó aproximadamente treinta mil hombres y posteriormente esclavizó pueblos de importantes ciudades regionales como Gofna, Emaús, Lidia y Tamna.[25]

La época de la dominación romana fue escenario de continuas luchas, guerrillas y sublevaciones populares. Se describe a Palestina como "uno de los focos de mayor rebeldía contra el imperio esclavista de los romanos"[26]. A esto se añade que "en Palestina la situación económica de la población durante el primer siglo era mala, según todos los índices. La prueba más concreta de esto son las violentas y frecuentes guerras civiles y los conatos de sublevación contra Roma"[27]. Producto de la dominación romana, la situación de opresión del pueblo se reflejaba en el deterioro de la calidad de vida. En el siglo primero, Palestina se vio golpeada por crisis económicas y políticas cada vez más graves. Las personas humildes vivían en estado de penuria e inestabilidad. Se puede observar el desenraizamiento social en múltiples formas: emigración, neocolonizaciones, bandidaje, revueltas y también radicalismo itinerante.[28] Joaquín Jeremías afirma que en verdad Jerusalén, ya en los tiempos de

---

24 Richard HORSLEY y John S. HANSON, *Bandidos, profetas e messias*, p.43.
25 Véase Richard HORSLEY e John S. HANSON, *op. cit.*, p.44.
26 Jorge PIXLEY, *El Reino de Dios,* Buenos Aires, La Aurora, 1977, p. 64.
27 Luise SCHOTTROFF y W. STEGEMANN, *Jesús de Nazareth - Esperanza de los pobres*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1981, p. 39.
28 *Ibid*, p. 100.

Jesús, representaba un centro de mendicidad. No es de admirarse que ya entonces había personas que simulaban ceguera, fingían ser sordas, hidrópicas, cojas etc.[29]

Los efectos de un sistema imperial producen a su vez otras secuelas. En la situación palestina, una de esas secuelas fue el surgimiento de numerosas sectas mesiánicas apocalípticas. Esto es también una expresión del esfuerzo del pueblo por salir del sistema dominante. Esto, sin embargo, no significa que todos los grupos político-religiosos del tiempo de Jesús asumieran una actitud combativa contra Roma o que fueran sus cómplices. Cada grupo debe ser visto en su propia esencia. El imperio romano estaba estructurado según el modelo de producción esclavista.[30] El trabajo productivo era realizado por los esclavos, que con el tiempo sustituyeron a los campesinos libres que habían constituido la fuerza de la república de Roma. Por su parte, el templo era el centro del poder político, económico y religioso. El templo era, de hecho, el centro simbólico del poder económico y político. La ley era el instrumento que impulsaba este sistema social, interpretada a partir de los sectores dominantes, lo que permitía y establecía la separación de las personas en puros e impuros, en justos y pecadores.

El sistema político, donde grandes imperios ejercen dominio sobre los pueblos pequeños y pobres, ya fue varias veces analizado. En Israel, la situación de vivir sometido a una potencia imperial se reitera frecuentemente.

Cuando hablamos del imperio romano aludimos a una de las épocas más sangrientas, y que marcó profundamente la situación del pueblo judío, del movimiento de Jesús y de las comunidades cristianas primitivas.

Galilea[31]

Para la investigación bíblica, Galilea[32] ganó espacio e importancia hace poco tiempo. Generalmente pasaba como indicación del inicio de la predicación de Jesús. Por la contribución de la arqueología esta ciudad ha recibido un lugar destacado en los estudios histórico-teológicos, así como en el campo de la investigación arqueológica. Podemos decir que pasó de la periferia al centro de las atenciones investigativas.

Mateo y Lucas, incluyendo también el evangelio de la infancia, se unen a los evangelistas Marcos y Juan cuando dan inicio al ministerio público de Jesús. Según los evangelios, Jesús pasó la mayor parte de su vida en las ciudades de Galilea, también dominada por el imperio romano. Según Cornelli y Chevitarese, Galilea es una región de enorme importancia para la historia del cristianismo y del judaísmo. Allí nació, vivió e inició su misión Jesús, el Nazareno.[33] En la ciudad de Nazaret, así co-

---

29 Joaquín JEREMÍAS, *Jerusalém no tempo de Jesús*, São Paulo, Edições Paulinas, 1983, p. 166.
30 Jorge PIXLEY, *El Reino de Dios*, p. 62.
31 Flavio Josefo describe Galilea en los siguientes términos: "y siendo entrambas tan grandes y rodeadas de tantas gentes extranjeras, siempre resistieron a todas las guerras y peligros; porque por su naturaleza son los galileos gente de guerra, y en todo tiempo suelen ser muchos, y nunca mostraron miedo ni faltaron jamás hombres" (Flavio JOSEFO, *Las guerras de los judíos*, vol. 1, Editora CLIE, s.d., p. 308).
32 Richard A. HORSLEY, *Arqueologia, história e sociedade na Galiléia*, p. 6-7.
33 Véase *Judaísmo, cristianismo, helenismo - Ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo*, Rio de Janeiro/Piracicaba, Ottoni Editora, 2003, p. 27.

mo en las otras de Palestina, se manifestaba la presencia explotadora del imperio romano, sea por el cobro de los impuestos sea por la presencia del ejército.[34]

En este período de dominación romana, Galilea, así como toda la región bajo el dominio romano, no escapa a una situación de crisis general. El gobernador era Herodes Antipas, hijo de Herodes el Grande, que gobernó hasta el año 39 d.C.

Lo que marca la situación del pueblo durante este período es la falta de rumbo. Casi cada año explotaba una revuelta, sobre todo en Galilea.[35] Flavio Josefo afirma que en aquella época Galilea estaba llena de bandidos y ladrones. Además, continua afirmando, que robar es la práctica común de este pueblo, pues no tiene otra manera para que ellos vivan. No tenían una ciudad que fuese de ellos, ni poseían tierras, solamente unos huecos donde vivían con sus animales. En esta provincia Jesús inicia su ministerio público. Cabe recordar que los evangelios toman Galilea como punto de partida de los inicios de la misión de Jesús. Marcos afirma en 1,14 que "Jesús fue para Galilea". Lucas, siguiendo a Marcos, afirma que "Jesús volvió a Galilea lleno del poder del Espíritu Santo" (4,14), y Mateo, en una afirmación semejante, diferenciándose en un verbo, afirma que "Jesús se retiró a Galilea" (4,12). Juan localiza la primera señal de Jesús en Caná de Galilea. Allí renueva la alianza, ahora en una nueva perspectiva y lejos de los dominios del templo. Esa señal es hecha en Galilea, que es también el lugar donde Jesús es acogido. También es recibido en Samaria y en otras ciudades de la periferia religiosa. Galilea es el lugar del comienzo de una nueva época, de una nueva alianza, de un nuevo vino.

Sustento económico

La economía de Galilea estaba basada en la agricultura (trigo, cebada, aceitunas, legumbres, fruta y vino), vea Mc 2,23; 4,1-19; 4,30-32.[36] Los agricultores de Galilea heredaron el sistema de cobro de impuestos de los persas y de los griegos. Se vivía en medio al latifundio asumido por los romanos.[37] El comercio nacional, las ferias libres, los mercados y pequeños supermercados y el comercio internacional ocupaban un lugar destacado. El comercio internacional era una empresa que movía muchos recursos económicos y técnicos. De Palestina se exportaban alimentos, frutas, aceitunas[38], pescado, pieles, tejidos y, en menor, escala artesanías. Era común que se desenvolviesen estas actividades de comercio con Corinto y Tiro, con Babilonia, Arabia, Egipto etc. El comercio estaba centrado en un pequeño grupo de grandes comerciantes con la necesaria infraestructura para garantizar el éxito.[39] La pesca se realizaba en el lago de Tiberíades y en la costa del Mediterráneo. El pescado

---

34 Véase más detalles de esa situación en Luís SCHIVAO y Valmor da SILVA, *Jesús milagreiro e exorcista*, São Paulo, Edições Paulinas, 2000, p. 21.

35 Carlos MESTERS, "Lectura popular de la Biblia en América Latina", citando a Josefo, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, vol. 1, Santiago/San José, Rehue/Dei, 1989, p. 74.

36 Johannes LEIPOLDT y Walter GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento*, p. 197.

37 Carlos MESTERS, "Lectura popular de la Biblia en América Latina", *art. cit.*, p. 8.

38 Sobre la importancia de la producción del aceite en Palestina y la grande producción de aceitunas, véase Joaquín JEREMIAS, *Jerusalém nos tempos de Jesús - Pesquisa de história e econômico-social no período neotestamentário*, São Paulo, Edições Paulinas, 1983, p. 15-16.

39 Émile MORÍN, *Jesús e as estruturas de seu tempo*, São Paulo, Edições Paulinas, 1982, p. 32 (Biblioteca de Estudos Bíblicos).

era de grande importancia para la alimentación diaria de la población. Tenía mayor importancia que la carne para la alimentación del pueblo en general. Los pescados puros eran consumidos por los judíos y los impuros vendidos a los paganos.[40] La profesión de pescador era bastante bien considerada. En esta época, ya existían industrias que conservaban el pescado, como era en la ciudad de Tariquea, localizada al norte de Tiberíades. Allí se había desarrollado la industria de conservación y comercialización del pescado. Existía aquí la comercialización en grande escala y también especulación, control y venta del pescado según estas empresas que lucraban con la explotación del pescado en nivel mayor. La industria del pescado absorbía mucha mano de obra. El pescador artesanal, con menos recursos, no podía competir con estas industrias, quedando con los pescados de menor valor y en menores cantidades.

El pescado (y el pan) constituía la alimentación popular (Jn 2,20). En cuanto a los animales mayores, aunque los pastos fuesen poco abundantes para la crianza en grande escala, había bueyes, camellos, ovejas y cabras (Mt 9,35-38; 25,31-32). Los becerros de la planicie costera de Sarón y los bueyes de Transjordania eran célebres. La leche, el cuero y la lana se producían aunque en menor escala que la agricultura, por ejemplo. De ahí, entonces podemos explicar el porqué había carpinteros y tejedores. La minería era básicamente la exploración del hierro.

Galilea era un territorio en tensión y conflictos sociales permanentes, lo que se expresaba en las rebeliones y continuas luchas, que se remontan a la dominación seléucida. Esta situación era común en todo el territorio de Palestina, aunque de forma especial en Galilea.

Una de las principales razones para esta tensión permanente era la posesión de la tierra. La tierra pertenecía a pequeños grupos o familias. Éstos muchas veces eran extranjeros. A partir del tiempo de los reyes David y Salomón, un mecanismo estatal, fácilmente observable en 1Sm 8,11-17, fue implantado. Un sector social dirigente controlaba la producción y se apoderaba directamente de los excedentes. Desde los orígenes de la monarquía hasta los tiempos de Jesús, se constituyeron grandes propiedades privadas.

Refiriéndose al mismo tema, Joaquín Jeremías escribe a propósito de Galilea "no solamente todo el valle superior del Jordán, y probablemente los márgenes norte y nordeste del lago de Genesaret, sino también una grande parte de las montañas de Galilea eran entonces latifundios. La mayor parte de ellos pertenecía a propietarios extranjeros."[41] Esto significa que por todas partes se encontraban grupos de personas arruinadas o simplemente sin propiedades desde su nacimiento.

Un modelo basado en la lógica de la centralización del poder y de la verticalización de la sociedad como mecanismo de gobierno, lleva a la pauperización continua que era vivida por el pueblo de Galilea y por los pueblos vecinos. Hablamos de 'pauperización continua', porque las personas cada vez fueron teniendo menos acceso a los medios de producción. Es así que percibimos que los recursos y las riquezas naturales y de la agricultura podían fácilmente, con otra política, tanto agraria cuanto de redistribución, responder a las necesidades de los empobrecidos de Galilea.

---

40 *Ibid*, p. 26.
41 *Ibid*, p. 24, citando a Joaquín Jeremías.

Una mirada a Marcos y Lucas nos muestra cómo la población de Galilea llegó a esta situación. Tanto Lucas como Marcos nos ayudan a entender los conflictos sociales que se vivían periódicamente. De manera especial el discurso inaugural de Jesús en la sinagoga de Nazaret constata una situación social en conflicto. El discurso programático de Jesús indica y clarifica la dimensión, tanto profética como social de todo el hacer público de Jesús. El texto de Marcos 12,1-17 clarifica, en parte, los conflictos sociales. A su vez las bienaventuranzas de Lucas aluden directamente a los empobrecidos, en el sentido más pleno de la palabra. Los pobres del Nuevo y los del Antiguo Testamento y de todos los tiempos no son pobres por opción, sino por imposición. No buscaron ni eligieron ser pobres, sino que son víctimas de una situación de pecado que llamamos injusticia social.

Los impuestos, una carga pesada

La situación descrita y anunciada en el texto de Lucas 4,16-21 es clara y amplia en detallar las razones por las cuales el mensaje de Jesús es una respuesta a la suerte de los pobres y oprimidos. Esta situación de los oprimidos tiene que ver con la posesión de la tierra. La tierra estaba en las manos de los latifundistas y extranjeros, además de los impuestos que el imperio exigía al pueblo. El impuesto pagado era de varios tipos (cf. Mt 18,23-33; 9,9-13). "Desde el año 63 a.C., con la ocupación romana de Palestina, se impuso una nueva política de impuestos y tributos al pueblo. Esta práctica había sido suspendida en el año 142 a.C., cuando Simón, el Macabeo, conquistó la independencia judía (1Mac 13,37; 13,39-41)."[42]

Debemos distinguir dos tipos de impuestos[43], el romano y el religioso. Un primer impuesto romano directo era el que se pagaba por la posesión de la tierra. Este impuesto era cobrado tomando en consideración las estadísticas dadas por los continuos censos de población llevados a efecto por las autoridades romanas. Había otro impuesto directo, que incidía sobre la producción. Éste consistía en el cobro de hasta el 25% de la producción agrícola, que se entregaba a la autoridad romana local. Otro impuesto pagado, de forma indirecta, a Roma era por el uso de las vías y rutas comerciales, usadas para el desplazamiento y transferencia de las mercaderías. Los impuestos pagados al templo[44] eran obligación de cada ciudadano judío. Como el impuesto al imperio, éste también puede ser dividido en algunas categorías. Una de ellas era el diezmo[45], que correspondía al 10% de la producción[46], que debía ser en-

---

42 Carlos MESTERS, "Los profetas Juan y Jesús y otros líderes populares de aquella época", en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, vol. 1, Ediciones Rehue, Santiago, 1988, p. 74.

43 Gerd THEISSEN, *Sociologia da cristandade primitiva*, São Leopoldo, Editora Sinodal, 1978, p. 79; Flavio JOSEFO, *Antiguedades de los judíos*, XV, XVI, p. 64.

44 Véase una breve descripción sobre el tema en Luis SCHIAVO y Valmor da SILVA, *Jesús milagreiro e exorcista*, p. 27.

45 Según Émile MORIN, este impuesto podía ser dividido también en tres niveles; véase Émile MORÍN, *Jesús e as estruturas de seu tempo*, p. 35.

46 Los impuestos pagados por las cosechas eran de 1/4 del total de la producción. Cada familia debía vender el producto y traducir el valor a la moneda romana; se sumaba también como impuesto el trabajo forzado (la corvée) que era el impuesto para alimentar y mantener a las tropas del ejército romano. El peaje se cobraba sobre el transporte de mercaderías, uso de las rutas comerciales, impuestos por el almacenamiento y el comercio de los productos; impuestos de entrada a las ciudades (Lc 16,1-9; Lc 19,1-10). Había impuesto sobre la tierra y la producción de ésta.

tregado al templo. Luego venía el impuesto de las primicias, que obligaba a todo judío llevar al templo el primer fruto cogido de la tierra. Esto también incluía los animales, que muchas veces, simbólicamente, representaban el nacimiento de un hijo varón. Otro impuesto debía ser pagado por cada ciudadano judío mayor de 13 años.

Los impuestos exigían del pueblo un grande esfuerzo, que finalmente lo llevaba irremediablemente a la miseria. Las riquezas sin límites favorecían a Roma[47] y al templo. La práctica de cobro de impuestos beneficiaba directamente, en Roma, a un sector social privilegiado que vivía a costa de los impuestos. El cobro de impuestos, sumado a otras formas de opresión, producía pobres cada vez más pobres que son, por lo mismo, marginados, enfermos, víctimas, en última instancia de las estructuras de poder. Por estas políticas, Galilea vio crecer el número de enfermos, desempleados y agricultores sin tierra.[48] Algunos de esos sectores que sentían fuertemente el impacto de ese modelo fueron, entre otros, los *jornaleros*, despojados de sus tierras y de sus medios de producción. Ellos son los que constituyen la base de los sectores sociales de los pobres en Palestina. La expropiación de su tierra generó un proceso de empobrecimiento y no les dejaba otra salida que la de vender su propia fuerza de trabajo, lo que en corto tiempo aumentó el número de esclavos/as que están llenando las ciudades. No tenían nada estable. Eran víctimas de las arbitrariedades de los patrones o latifundistas. Los asalariados estaban localizados en estos sectores más explotados por la situación socio-económica de la provincia.

A su vez el *proletariado*[49] *campesino* formaba masas de trabajadores que cultivaban la tierra, sin prácticamente ninguna organización. Casi todos recibían el alimento diario para reproducir su fuerza de trabajo. El hambre, la desnutrición y las enfermedades eran frecuentes. Había también un proletariado urbano ligado a la construcción y a oficios menores.

Pequeños artesanos y pequeños comerciantes de las aldeas, que apenas ganaban para la subsistencia, pertenecían a los pobres. Hay una pequeña diferencia entre el artesano de Jerusalén o aquél localizado en los centros comerciales, de los que se localizaban, por ejemplo, en la Galilea y en Nazaret, donde el trabajo era menos significativo y menos valorizado.

Los mendigos son el mejor ejemplo del proceso de empobrecimiento que muchos sectores de la población enfrentaban, especialmente debido al endeudamiento o la pérdida de sus tierras. En la historia de Israel, se comenzó con las primeras expropiaciones de la tierra que van produciendo un excedente de población cada vez mayor. Viéndose privados de sus medios de producción tradicionales y en la imposibilidad de encontrar trabajo estable, se vieron forzados a buscar otros medios de subsistencia. Esto generalmente los llevaba también a las periferias de las ciudades, generando, por la migración forzada, un grande número de desempleados, hambrientos y enfermos. Muchos de ellos estaban en las plazas públicas a la espera de un contrato de trabajo. Solamente un grupo reducido encontraba trabajo, aunque de forma ocasional. Una apreciable cantidad emigraba para las ciudades vecinas. Los que migraban para las ciudades se dedicaban a mendigar como único medio de sobrevivencia. Los lugares preferidos eran los mercados, el templo y lugares públicos.

---

47 Émile MORÍN, *Jesús e as estruturas de seu tempo*, p. 33-34.
48 *Ibid*, p. 24, citando a Joaquín Jeremías.
49 Usamos una terminología moderna para referirnos a este sector.

Jesús permanentemente se encontraba con muchos de ellos: enfermos, hambrientos, cojos, desempleados, etc.

Conclusión

Quedan abiertos varios temas que podríamos haber explorado en este ensayo. No fue posible; ya el tema es amplio. No obstante, queremos dejar registrados algunos desafíos. El primero es la importancia que Galilea comienza a tener en las nuevas investigaciones sobre el cristianismo primitivo. A esto se junta la valiosa contribución de la arqueología bíblica. En este tema, hay una interesante propuesta de lectura que Gabriel Cornelli hace sobre las ciudades de Galilea: cuestiona la necesidad de una lectura que tome en consideración las relaciones entre helenismo, judaísmo y cristianismo. Ese tema, sin embargo, seguirá abierto y probablemente tendrá otras alternativas de lectura e interpretación de Galilea en el concierto de búsqueda por aproximarnos cada vez más a los orígenes del cristianismo primitivo.

Otra cuestión abierta es la necesidad de investigaciones que relacionen la literatura de los evangelios con la literatura apocalíptica, que cada vez más gana terreno en la investigación bíblica latinoamericana, así como los escritos y probables orígenes apócrifos del cristianismo. Horsley y Hanson ya apuntan para este tema como un desafío. Aquí hay un tema de fondo que provocará algunas renuncias y abrirá nuevas perspectivas en la aproximación al Cristo de la fe.

Otro aspecto en el que no entramos es el tema del judaísmo normativo u oficial que apareció alrededor del año 90 d.C. Antes de esa fecha, existía una grande heterogeneidad de movimientos y no pocas tendencias sociales que trataban de canalizar sus propios deseos y proyecciones. Allí tenemos posiciones tan contrastantes como las que se arriesgaban a enfrentar al poder establecido (sicarios y zelotas) o aquéllas que preferían salir para el desierto (esenios), probablemente también como una forma de protesta frente a un sistema totalitario y absoluto.

Hablar de Roma, Palestina y Galilea en un mismo artículo es una pretensión muy grande y no menos atrevida. Aun así, hemos querido simplemente reunir en un mismo trabajo tres dimensiones geográfico-políticas de un tema mayor y más amplio. Nuestra afirmación principal para esta iniciativa es la necesidad de contextualizar tanto Palestina como Galilea en el grande marco social del imperio romano. Esta contextualización nos desafía a nuevas aproximaciones y nuevos desafíos sean ellos histórico-teológicos o pastorales.

Ya en el ámbito teológico, Galilea debe ser leída no solamente como periferia en relación a Jerusalén, sino también como las ciudades y sus aldeas donde Jesús obtuvo mayor aceptación tanto del pueblo cuanto como de sus discípulos/as y seguidores/as.

Daniel Godoy
Avenida Atlântica 147, Vila Valparaíso
09060-000 Santo André/SP, Brasil
godoydaniel@terra.com.br
daniel.godoy@metodista.br

NÉSTOR O. MÍGUEZ

¿QUIÉN DICEN USTEDES QUE YO SOY?

Resumen
Se plantea que el Jesús histórico es, también y fundamentalmente, el Jesús que vieron sus contemporáneos y cómo lo vieron. La gente decía que Jesús era Juan, Elías o alguno de los profetas. ¿Qué actitudes y acciones de Jesús provocaban estas asociaciones? ¿Y qué recordaba y esperaba el pueblo de estos profetas que le permitían atribuir esta identidad a Jesús? Por su parte en la declaración de Pedro, ¿qué implicaba asociarlo con la idea de Mesías, y cuáles eran las distintas maneras en que el pueblo concebía lo que era un mesías? También nuestras ideas y asociaciones, memorias y proyectos como pueblos hacen histórico a Jesús.

Abstract
The historical Jesus is, also and basically, the Jesus that his contemporaries saw and how they saw him. The people said that Jesus was John the Baptizer, Elijah or another of the ancient prophets. What was there in Jesus' attitudes and deeds that permitted those associations? What did the people await and hope about those prophets that allowed them to tag these identities on Jesus? On the other hand, what was implicit in Peter's declaring Jesus as Messiah, and what different images and concepts about what a Messiah is expected to do and be were there in the common people? Our ideas and asociations, memories and projects as people also make historical to Jesus.

Introducción

La pregunta por la identidad histórica de Jesús no es una pregunta que puede contestarse desde la indagación "biográfica" de Jesús, o desde la reflexión cristológica o los títulos adjudicados, ni siquiera desde la indagación sobre su *ipsisima verba*, al modo del "Jesus Seminar" o sus muchos antecedentes histórico-críticos. Tampoco se trata de consignar y encuadrar, hasta donde sea posible averiguarlo, la *bruta facta*, la praxis de Jesús, tratando de depurar los apuntes evangélicos de los aditamentos, embellecimientos y leyendas registradas o generadas en los círculos literarios de las nacientes iglesias cristianas. La identidad de Jesús es dada, fundamentalmente, por quienes "lo hacen" histórico, por quienes participan de la *dynamis* producida en torno a su persona y acción.

En el juego de las identidades, de las formas de la presencia y reconocimiento de uno ante otros, la identidad que otros nos dan también es nuestra identidad. ¿Quién somos nosotros para las otras personas? ¿Cómo otras personas nos ven, más allá de nuestra propia autodefinición o intención? Éste es un punto mayor en la reflexión sobre la identidad y misión de Jesús. Esto es fundamentalmente cierto también en la indagación del Jesús histórico.

Como ya lo señalara A. Schweitzer en su fundamental trabajo que resume y evalúa la investigación sobre el Jesús histórico hasta principios del s. XX[1], al identificar a Jesús nos identificamos también nosotros. "Porque como él es, así somos nosotros en este mundo" (1Jn 4,17). La respuesta que nosotros damos a la pregunta de Jesús también es una respuesta a la pregunta "¿Qué nos gustaría ser? "Y en realidad en cada investigación del Jesús histórico se pone de relieve dónde se ubica al investigador. En nuestro caso, asumimos conscientemente el lugar de la mirada popular, del pueblo que lucha cotidianamente por la subsistencia en sociedades opresivas, bajo la hegemonía de un Imperio violento y explotador. Al identificar a Jesús definimos nuestra visión de la realidad y la misión que asumimos como seguidores de este Jesús.

En ese sentido, cualquier respuesta que damos tiene los armónicos directos en la manera en que presentamos a Jesús y nos presentamos, y las maneras que otros perciben cómo nosotros presentamos a Jesús. Por ejemplo, identificar a Jesús como "Señor" y "Rey", nos define como representantes de un Señor y Rey. Tenía sentido (sigue teniendo sentido) frente a otros que se creían señores y reyes absolutos de este mundo, y constituía una visión contrahegemónica del Jesús histórico: el crucificado por desafiar al Imperio, y sin embargo, Señor de la vida, cuyo Reino anticipamos y aguardamos. Pero cuando "Rey" y "Señor" vienen acompañados y respaldados en los poderes de otros señores y reyes, justificando sus acciones genocidas[2], entonces esa visión del Jesús histórico se transforma por quien la expresa. Y sugerirá a otras personas que nosotros nos ponemos en ese papel, de señores y reyes. Así, cualquier cosa que hacemos, se montará en esa comprensión. Otros mirarán nuestras actitudes y confirmarán o desecharán esa auto-definición, la aceptarán o negarán, y actuarán en consecuencia. En ese sentido, no sólo lo que decimos, sino también lo que hacemos, y el lugar desde dónde lo hacemos, esto es, nuestra posición social, nuestro compromiso político o eclesial, etc. también entra en la identidad del Jesús histórico que elaboramos. No sólo de nosotros, sino también de nuestras convicciones religiosas. Pues según la imagen que proyectamos del Jesús de la historia, otros dirán, "ellos son, según es su Señor". En el campo de la misión, y la hermenéutica bíblica nunca está separado de ella, pues lo que hace es justamente interpretar el mensaje en vista de su comunicación; la identidad es una travesía compleja que abarca nuestra propia memoria y proyecto, pero también la memoria y proyectos de otros, sus coincidencias y oposiciones.

La "memoria" y el "proyecto" son dos de los componentes mayores de cualquier identidad. De dónde vengo y a dónde querría ir es una manera de decir quién soy, quiénes somos. Para cualquier identidad los otros se involucran en mi memoria, y en mi proyecto. La memoria también es una memoria de otros; cualquier proyecto también es un proyecto para otros. La memoria y proyecto también son cultural y socialmente (políticamente, económicamente) limitados en su diseño. Por lo que según nos identifiquen otros, también sus recuerdos y proyectos entran a la luz en esta construcción. Pues la identidad es correlativa, y los recuerdos de relaciones anteriores entran en la construcción de cualquier relación de identidad. Y cuando al-

---

[1] *Investigaciones sobre la vida de Jesús*, Valencia, EDICEP, 1990.

[2] José Míguez Bonino (editor), *Jesús, ni vencido ni monarca celestial*, Buenos Aires, Tierra Nueva, 1977.

guien inesperado aparece en escena, entonces las "metáforas" de anteriores experiencias y sueños (o pesadillas) ayudan para formar nuestra percepción del recién venido. La memoria y proyecto de los aldeanos galileos son, por lo tanto, las metáforas desde donde se construye la historicidad del Jesús histórico.

Debe estar claro, a esta altura, que no creo en las identidades ontológicas, ni en las reconstrucciones positivistas de la historia. Si nos propusiéramos una reconstrucción "biográfica", cronística, de Jesús, debemos reconocer que tal Jesús es irrecuperable, y si idealmente pudiera reconstruirse, no sería para nada atractivo o significativo. Pero tiene valor la tarea de indagar en el Jesús histórico si nos la planteamos en el campo de las identidades proporcionadas por la dinámica de las relaciones humanas (que incluye la relación con lo divino), de experiencias históricas, por los sueños y visiones que nosotros tenemos para nosotros y otros, nosotras y otras, conjuntamente. Por eso, para decir quién es alguien, es necesario contar una historia, como bien lo comprendieron los evangelistas. Una historia que pueda mezclarse con otras historias. Que pueda alentar y contener otras historias de identidades y proyectos, de esperanzas y sufrimientos. Ese el "Jesús histórico", el Jesús que entra en la historia, ayer y hoy, de los hombres y mujeres que conforman la dinámica generada por los recuerdos y proyectos que se inspiran en él. Por cierto, los relatos e historias no pueden formarse sin tomar en cuenta el hecho del conflicto. Los recuerdos también son recuerdos de dolor, de confrontación, de tiempos de derrota y/o victoria, de los humores que acompañan el acontecimiento. Los relatos y la historia también son una interfaz de otras historias y relatos, leídas desde otros lados del mismo evento. En nuestro caso, la vida de Jesús ben Josef, el carpintero de Nazaret de Galilea.

Proponiendo la pregunta

Cuando Jesús, solo con sus discípulos para la oración (Lc 9,18), hizo la pregunta que preside nuestro artículo, él no hace nada más que plantear la pregunta que otros ya estaban haciéndose, preguntándose por él, por su misión y su propósito. Escribas y fariseos habían hecho esa pregunta, no libre de un comentario crítico, ponderando sobre la autoridad de Jesús para perdonar los pecados (Lc 5,21; 7,49). Juan el Bautizador también envía a algunos de sus seguidores con la pregunta: "¿Eres tú a quien esperamos?" (Lc 7,20). Los discípulos también quedan sorprendidos cuando la tormenta y el viento obedecieron su orden, y formularon la pregunta: "¿Quién es él, que incluso los vientos y el agua lo obedecen?" (Lc 8,25). También Herodes hace la pregunta, probablemente a partir de un interés político, después que mandara a decapitar a Juan (Lc 9,9).

Con la pregunta "¿quién dicen ustedes que yo soy?", Jesús acepta entrar en este juego de enigmas acerca de su identidad, y es para nosotros una invitación para avanzar en algunas comprensiones del Jesús histórico a la luz de las experiencias de sus discípulos. En lugar de decir quién es él desde sí (cosa que nunca afirma explícitamente en los relatos de los sinópticos[3]), pregunta por su identidad en la percepción de sus seguidores más inmediatos. Pero esta pregunta vino después de una

[3] En esto hay que exceptuar los "yo soy" del evangelio de Juan, que tienen otra función distinta de la identidad histórica con la que lidian los relatos sinópticos.

primera: "¿Quién dicen las gentes que yo soy?" (Lc 9,18). Esta otra pregunta del mismo Jesús marca que, en primer lugar, su historia ha de ser recobrada desde las formas en que impactó a sus contemporáneos, desde las percepciones del pueblo humilde, de los campesinos y habitantes de las aldeas y poblados de Galilea que lo conocían directamente. Esto es lo que a Jesús le interesa saber. También está en juego su identidad como es percibida por las autoridades, como Herodes, que le seguían con cierto cuidado, por vía indirecta.

Algunos de estos habitantes de los alrededores habían elaborado una respuesta desde su contacto con el Jesús "escondido" (para nosotros) de sus años mozos. Las personas del pueblo en que fue criado, que podían evocar su historia familiar, su padre y madre, hermanos y hermanas, tenían su propia versión: "¿No es este el carpintero [el hijo del carpintero, Mt 13,55], el hijo de María, el hermano de...?" (Mc 6,3). Ellos podían contar la historia de aquel artesano y su familia, pero no les coincidía con la del poderoso hacedor de milagros en que se había convertido ahora ("¿De dónde saca éste estas cosas? ¿Y qué sabiduría es ésta que le es dada, y estos milagros que por sus manos son hechos?" – Mc 6,2b). También los demonios tenían su historia, y su propio cuento acerca de Jesús: "¡Déjanos! ¿Qué tienes que hacer con nosotros, Jesús de Nazaret? ¿has venido a destruirnos? Yo sé quién eres, el Santo de Dios" (Lc 4,34). Pero el grueso de la gente de la comarca parece apuntar en otro sentido.

La memoria profética

Contestando a la primera de preguntas de Jesús: "¿Quién dicen las gentes que yo soy?", los discípulos informan que el pueblo había construido su propia imagen de Jesús sobre la memoria de los profetas. Las respuestas de los tres relatos sinópticos coinciden en los nombres de Elías y Juan el bautizador. Todos agregan que este Jesús es un profeta. Mateo añade la mención a Jeremías. ¿Qué estaba en la memoria colectiva de estas gentes que les permitieron hacer tal conexión, relacionar la identidad de Jesús con algunos o varios de tales personajes? Cuando el pueblo buscaba identificar a este recién venido, inventa una "metáfora" sobre la figura de los profetas. Ellos construyen su percepción de la identidad de Jesús desde su memoria de personas significativas y eventos del pasado, lejanos o recientes, y, probablemente, también a partir de sus expectativas. Ello no habilita, al menos para nuestra manera de plantear el tema, considerar el término "profeta" como título y elaborar una cristología desde el título, sino que nos impulsa a ver qué dice la gente del pueblo cuando afirma que Jesús es profeta.

Indagar, entonces, en lo que Jesús representa para este pueblo (lo que lo hace "histórico") es meternos con la supervivencia en la imaginación popular galilaica de las figuras proféticas mencionadas. Para lo cual tenemos pocos datos firmes. El rastreo debe hacerse, pues, sobre aquellos indicios que aparecen en documentos o memorias de otras clases sociales, literarias, pues el campesinado aldeano de la Galilea del siglo I no nos ha legado muchos textos (quizás los evangelios sean de los poquísimos testigos de algunas de sus percepciones).

La imagen del "profeta" parece ser, en este registro, la que más coincide con lo que ven en Jesús. Esto es una afirmación de doble vía. Por un lado nos permite

saber cómo el pueblo ve a Jesús, pero por el otro también nos ilumina acerca de lo que el pueblo entendía por "profeta", según las acciones de Jesús que evocan en ellos esta metáfora. Vale la pena echar una mirada sobre cuáles son las circunstancias en las que ocurre esta identificación porque nos mostrarán qué entiende el pueblo por "profeta".

En el Evangelio de Lucas, por primera vez Jesús es llamado profeta en Naín, en el episodio de la resurrección del hijo de la viuda. El evangelista describe el momento: "todos tuvieron miedo, y glorificaban a Dios diciendo: 'Un gran profeta se ha levantado entre nosotros' y 'Dios ha visitado a su pueblo'" (Lc 7,16). Aquí la idea de profeta aparece vinculada al milagro, y seguramente esto refleja la supervivencia de la saga de Elías y su encuentro con la viuda en Sarepta[4]. También los informantes de Herodes registran esta identificación (Lc 9,7-8) que lo lleva a pensar que Jesús es "Elías, que ha aparecido"; y otros: "Algún profeta de los antiguos ha resucitado" (que muestra, de paso, que la idea de la resurrección de un profeta no era ajena a las creencias populares).

Sin embargo, esta identificación profética será refutada por el fariseo en su manera de ver las cosas, pues Jesús acepta en su compañía personas impuras: "Cuando vio esto el fariseo que lo había convidado, dijo para sí: 'Si este fuera profeta, conocería quién y qué clase de mujer es la que lo toca, porque es pecadora'" (Lc 7,39). Sin embargo, en el relato joanino se muestra que en el ámbito popular la imagen del profeta, y su posibilidad de aplicarla a Jesús, es distinta. Jesús es profeta justamente porque se relaciona con una mujer aldeana y es capaz de discernir su situación vital. Así, la mujer samaritana que se encuentra con Jesús a la orilla del pozo de Jacob, cuando él se muestra capaz de conocer su historia personal, reacciona: "Señor, me parece que tú eres profeta" (Jn 4,19). Aquí podemos apreciar la similitud y contraste entre la visión "culta" y la visión "popular" del profeta. Ambas reconocen un profeta por su capacidad de discernir, de conocer la realidad y los hechos sin referencias previas. Pero mientras el fariseo supone que ese conocimiento le permitiría a Jesús mantener su pureza frente a la mujer "pecadora" (y por eso niega la condición profética) la mujer aldeana valora que ese conocimiento lo pone en contacto con su realidad, le facilita el acercamiento que toda la conversación previa, tan metafórica y "espiritual", no le permitía.

Si bien el Evangelio de Juan no elabora la identidad de Jesús de la misma manera, y no hace referencia a la pregunta de Jesús a los discípulos, no desconoce el hecho de que el pueblo ve en Jesús a un profeta cuando realiza actos admirables. Así, cuando la multiplicación de los panes, registra que "entonces aquellos hombres, al ver la señal que Jesús había hecho, dijeron: 'Verdaderamente éste es el Profeta que había de venir al mundo'" (Jn 6,14). Nuevamente, en el episodio en que abre los ojos del que había sido ciego de nacimiento, cuando debe explicar qué piensa del hombre que lo sanó, los fariseos "le preguntaron otra vez al ciego: '¿Qué dices tú del que

---

[4] No entramos aquí en toda la discusión sobre hasta qué punto los evangelios son "históricamente confiables", o si legendariamente se le atribuyen a Jesús milagros para identificarlo con los profetas. Si este milagro de Jesús evoca al de Elías (y se ajustan detalles narrativos para reforzar esa evocación) o si en la construcción mítica de Jesús por parte de la naciente iglesia se elabora este relato para justificar su identidad profética. Tal discusión es inútil y sin solución. Lo que podemos saber es que de alguna manera Jesús provoca esta identificación a través de sus acciones, y eso genera una cierta dinámica social en torno de su figura, que es lo que nos interesa consignar.

te abrió los ojos?' Él contestó: 'Que es profeta'" (Jn 9,17). Pero no sólo las señales hechas por curaciones o "adivinaciones" despiertan la imagen del profeta. Ésta también es evocada por la enseñanza: "entonces algunos de la multitud, oyendo estas palabras, decían: 'Verdaderamente este es el Profeta'" (Jn 7,40). Sin embargo, nuevamente para la mentalidad de los grupos dominantes, el origen popular y galileo de Jesús pondrá en cuestión su capacidad profética: "Respondieron y le dijeron: –'¿Eres tú también galileo? Escudriña y ve que de Galilea nunca se ha levantado un profeta'" (Jn 7,52).

El mismo Jesús asume, indirectamente, esta expectativa profética en torno de su persona y le ayuda a describir su "proyecto". Ante las dificultades que enfrenta en Nazaret responde que no hay profeta sin honra, sino en su propia tierra y en su casa (Mt 13,57). Sin embargo, será ese consenso popular que lo sindica como una figura profética lo que lo pondrá a salvo (al menos durante cierto tiempo) de la persecución: "Pero al buscar cómo echarle mano, temían al pueblo, porque éste lo tenía por profeta" (Mt 21,46). Sin embargo, hay también una conciencia del destino trágico de los profetas que Jesús asume: "es necesario que hoy y mañana y pasado mañana siga mi camino, porque no es posible que un profeta muera fuera de Jerusalén" (Lc 13,33); esa Jerusalén que, por ser asiento del poder opresor, mata a los profetas (Lc 13,34).

Es evidente que en los círculos populares la función profética está vinculada también al ejercicio de una cierta capacidad conductiva vinculada a la lucha contra los opresores. Así interpreta la multitud que lo aclama como "Príncipe" y liberador, al grito de "Sálvanos ya" (Hosanna), al entrar en Jerusalén. Cuando es cuestionado por los habitantes de Jerusalén que desconocen a este recién llegado y su posible significación, la respuesta vuelve a la designación profética: "Y la gente decía: 'Este es Jesús, el profeta, el de Nazaret de Galilea'" Mt 21:11). Por eso los viajeros de Emaús sienten la desilusión tremenda de la cruz: "Entonces él les preguntó: '¿Qué cosas [ocurrieron en Jerusalén]?' Y ellos le dijeron: 'De Jesús nazareno, que fue varón profeta, poderoso en obra y en palabra delante de Dios y de todo el pueblo; cómo lo entregaron los principales sacerdotes y nuestros gobernantes a sentencia de muerte, y lo crucificaron. Pero nosotros esperábamos que él fuera el que había de redimir a Israel. Sin embargo, además de todo, hoy es ya el tercer día que esto ha acontecido'" (Lc 24,19-21). Sin duda esta esperanza estaba en quienes habían pensado en Jesús como un profeta liberador, un conductor del pueblo en su búsqueda de justicia, en la línea de Juan el Bautizador.

Justamente, por ser el más cercano en el tiempo y por su popularidad, el pueblo ve en Jesús el continuador de la fuerza profética de Juan. El evangelio de Mateo indica que el pueblo común tenía a Juan por profeta, y que ello también lo puso (temporariamente) al abrigo de la muerte (Mt 14,5; 21,26). Jesús mismo había reconocido en Juan a un profeta: "Pero ¿qué salisteis a ver? ¿A un profeta? Sí, os digo, y más que profeta" (Mt 11,9). Esa función profética de Juan aparece vinculada con su discurso de denuncia y su práctica ritual del bautismo. En el caso de Juan, a diferencia del de Jesús, no aparecen relatos de milagros, pero sí de una ascesis que no está ausente de una cierta concepción de profeta, aunque hay sectores que ven en esto una cierta señal de locura (Lc 7,33). En todo caso, ésta es una dimensión que Jesús no incorpora (Lc 7,34).

Junto a la figura de Juan, la acción de Jesús también evoca la de Elías. Éste también estaba muy presente en la piedad popular. La equiparación que las gentes hacen de Jesús con Elías no puede, entonces, tenerse como de significación menor. Elías es el que anticipa el Reino, el que elude la muerte, el permanentemente esperado. Los milagros de Elías incluyen, como los de Jesús, poder de sanar, alimentar, o controlar la naturaleza. Elías es el liberador que llega a tener, en ciertos círculos especialmente del norte de Israel, un prestigio y significación equivalente o superior aun a los de Moisés[5]. El retorno de Elías era señal inminente de la liberación, como deja entrever el episodio de la transfiguración (Lc 9,28-36 –allí se puede ver la equiparación entre Elías y Moisés) y en torno a su figura se tejían, hasta donde podemos saber, fuertes tendencias apocalípticas. Señalar a Jesús como el Elías reaparecido, en ciertos círculos de piedad popular y apocalíptica, era señalar el comienzo de los tiempos definitorios de la liberación.

Una cosa en común para Juan, Elías y Jeremías (el tercer profeta mencionado), así como para Amós y algunos otros "profetas de la antigüedad", era sus orígenes rurales. Los tres, cada uno en su contexto particular, se opusieron a lo que algunos podrían llamar "los pasos progresivos" en la economía y política de su tiempo. Elías se confrontó con la "internacionalización" de la corte y la cultura religiosa de Israel, y la expansión de la economía urbana por encima de los representantes de los dueños tradicionales de la tierra (Nabot, que no se puede decir que era un "campesino", sino un propietario rural tradicional[6]). Jeremías criticó a su rey por sus alianzas internacionales y el "modernismo" de modales y trajes. Juan se opone al gran político Herodes, que trajo un impulso dinámico a la administración local y urbanización. Como sus mencionados predecesores, Juan desconoce esto y sólo mira la corrupción de las políticas de palacio, y predica sobre lo que él considera la explotación de los pobres por los nuevos burócratas ricos y los soldados. Nosotros podríamos decir, en un anacronismo obvio, que todos ellos enfrentaron las consecuencias de la "globalización" de su tiempo, por su impacto en los pobres y en el ambiente local.

Estos profetas eran, por así decirlo, voceros de las gentes comunes, de sus angustias y sufrimientos. Eran los que publicaban las opresiones y reclamaban por sus dolores invocando autoridad divina. Los tres, así como otros profetas, denunciaron a sus reyes como inicuos y opresores, así como los arreglos internacionales del poder que provocaron la pobreza y afligían la vida en los espacios locales. Pero ninguno de los tres diseñaron para sí una carrera política. Debido a su posición, tuvieron problemas con las autoridades, fueron perseguidos y despreciados por los poderosos de su tiempo. Para el relato bíblico, esto era el resultado de anunciar la palabra que ellos tenían que entregar de parte de Dios. ¿Era esto el tipo de cosas que los contemporáneos de las aldeas galileas vieron en la actitud de Jesús? ¿Esa memoria era la que los llevó a identificarlo de esa manera? Si ése fuera el caso, no sería sorprendente que él pudiera recibir el mismo destino que sus precursores.

No se menciona en torno a Jesús, en estas identidades otorgadas por el pueblo durante su ministerio en Galilea, ninguna identificación con las figuras del po-

---

5 Ver John D. Crossan, *Jesús, la vida de un campesino mediterráneo*, Buenos Aires, Planeta, 1996, p.161-164.

6 Felipe C. Yafé, *Profetas, reyes y hacendados en la época bíblica - Estudio teológico-sociológico y crítico del Israel preclásico*, Buenos Aires, Lumen, 1997.

der o con las imágenes de orígenes prestigiosos, no obstante su fama como un hombre milagroso. En cualquier caso, sus milagros son las señales de un profeta, al modo de Elías, que podía realizar los milagros, pero que no pudo evitar tener que vivir en el destierro durante muchos años. Estas posibles identificaciones con figuras reales vendrán más adelante, en las cercanías de Jerusalén, cuando sea aclamado, en lo que se creía que era su "raid" triunfal sobre la capital, como "Hijo de David" (Mateo "anticipa" este título en algunas excepciones: los ciegos de Mt 9,27 y la pregunta de la gente en Mt 12,23; también, curiosamente, en su relato de la mujer cananea: Mt 15,22). El pueblo, al observar a este Jesús "histórico", al convivir e interactuar con él, no se le ocurre jamás compararlo con un Sacerdote, y menos con el Sumo sacerdote, ni con el verdadero sucesor al sacerdocio de Melquisedec, como después lo ensayara la Epístola a los Hebreos. Eso podría venir en una fecha más tardía, cuando el Jesús histórico ya no es visto desde su historia sino desde su resignificación para sus seguidores. Sólo en el llamado "domingo de Ramos" algunos gritarán una identidad real o mesiánica. Pero las circunstancias eran diferentes: es la expectativa de la muchedumbre galilea relegada que entra en la ciudad donde se asienta el poder, en la esperanza de un cambio drástico. Es su sueño y proyecto: quizás un día un profeta podría volverse Rey... un rey-profeta capaz de distribuir el pan a la multitud hambrienta (Jn 6,14-15). Pero el rey, en ese caso, murió de la manera en que se dice que Jerusalén hace con los profetas... Repasando los eventos, un seguidor tardío de Jesús, Esteban, acusa a las autoridades de Jerusalén de seguir la conducta de sus antepasados que mataron a los profetas, asesinando al Justo que esos profetas habían anunciado (Hch 7,52).

Es que el seguimiento de la misión profética, más que el cumplimiento de la ley, aparece como la característica del justo en la piedad popular de Galilea. Reconocer a Jesús como profeta, y recibirlo como tal, significa integrarse a una relación vital con Dios, y hacerse partícipe de la justicia: "el que recibe a un profeta por cuanto es profeta, recompensa de profeta recibirá; y el que recibe a un justo por cuanto es justo, recompensa de justo recibirá" (Mt 10,41).[7] Será esta recepción y seguimiento lo que generará el movimiento de Jesús y hará de Jesús un personaje "histórico".

El programa mesiánico

Entonces, en una búsqueda de otras posibles valoraciones de su persona, Jesús formula la segunda pregunta, "pero ustedes ¿quién dicen que yo soy"? (nótese que Jesús no exige una contestación personal, sino que el plural indica que espera la contestación de la comunidad de discípulos). Pedro toma la voz del grupo y da la respuesta: "el Cristo" (Mateo y Lucas agregan especificaciones diversas). Sólo Mateo tiene una palabra de bendición para Pedro, pero de intención dudosa. No es él, afirma Jesús, sino Dios que declara la respuesta. Marcos y Lucas dejan a Pedro la responsabilidad de haber formulado esta otra metáfora para resumir su percepción de quién es Jesús. Pero los tres evangelios sinópticos continúan su relato señalando

---

[7] Para un desarrollo más extenso del tema de la "piedad de los justos" en la religiosidad popular de Galilea, véase mi "Contexto sociocultural de Palestina", en *RIBLA*, vol.22, p.21-31, especialmente p.27-29.

la orden de ocultar esta respuesta. La declaración mesiánica no debe alterar la identificación profética hecha por el pueblo. Fuera de su círculo más íntimo el programa del ministerio profético crítico de Jesús es más pertinente de lo que podría ser el resultado mesiánico contenido en la perspectiva del Rey ungido. Él debe ir a Jerusalén y morir mártir como un profeta y no imponer el dominio de un Rey. Si él es el ungido, deberá descubrirse a través de sus acciones, de una revisión de la memoria y del proyecto que él interpreta.

Cierta sobresimplificación del "ideal mesiánico" en Israel ha dominado los estudios bíblicos. La opinión que Israel estaba esperando a un rey guerrero como el Mesías liberador, aunque extendida, es algo parcial. Por cierto, ésa era una de las concepciones dominantes de lo que el Mesías haría y la historia de la época muestra más de uno que se proclama Mesías en esa línea[8]. Pero diversos círculos apocalípticos, esenios y samaritanos, tenían otras maneras de pensar el Mesías esperado y su venida. Y la mentalidad popular y su piedad seguramente reconocía otras imágenes, la ya mencionada de Elías entre otras. Para sus seguidores, Juan el Bautizador quizás podría ser el Mesías, aunque ciertamente no era él un monarca épico. Y algunos llegan a preguntarle esto. La mujer samaritana en Juan expresa claramente, desde otra tradición, la idea que el Mesías sería un sabio, maestro de la Verdad (Jn 4,25). La cita de Esteban, así como quizás Santiago 5,6, muestran una tradición de "el justo fue asesinado sin que opusiera resistencia", que quizás también fuera un ideal mesiánico en algunos círculos de efraimitas.[9] En Qumrán, los rollos encontrados nos muestran que para esa comunidad regía la expectativa de más de una figura mesiánica, con roles diferenciados, uno como conductor de la batalla final, y el otro un líder espiritual de inmensa sabiduría. Ciertamente la idea de un Mesías profético, un ungido pregonero de libertad, podía leerse en Is 61,1 y Jesús ciertamente asume explícitamente como parte de su ministerio esta comprensión mesiánica, según Lc 4,16-30; pero no por ello muestra que esto implica arreglos de guerra.

En Flavio Josefo encontramos un relatos de varios aspirantes a los títulos de Rey y Mesías que no encajan la descripción del ideal mesiánico que hace la mayoría de los comentaristas; y también ellos tenían sus partidarios. Un estudio detallado de las tendencias diferentes en el Judaísmo en días de Jesús mostrará cómo ellos también difieren en sus conjeturas sobre el programa mesiánico. Probablemente esas imágenes se formaron por las experiencias diferentes y las diversas metáforas de recuerdos y proyectos relacionados a su situación en la historia y sociedad israelita.

¿De qué manera, y con qué resonancia, o a partir de qué recuerdos y proyectos Pedro declara el mesianismo de Jesús? La noción de que él esperaba a un restaurador de la nación Israelita podría ser correcta (como la que enuncia también Cleofás) pero no es segura. En cualquier caso, la manera en que esa liberación llegaría estaba lejos de ser indiscutible. Cuando Jesús hizo claro que, aún aceptando esta designación, él todavía estaba comprometido en un programa que, para ser logrado, involucraba sufrimiento y muerte, Pedro le pidió que abandonara esa idea (según Mc 8,32 y Mt 16,22, no en Lucas). El reproche de Pedro ha sido principalmente inter-

---

8 Ver Richard Horsley y John S. Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs – Popular Movements in the Time of Jesus*, San Francisco, Harper and Row, 1985. Este texto también muestra la variedad de concepciones proféticas y mesiánicas existentes en el Israel del primer siglo.

9 Ver Ricardo Pietrantonio, *El Mesías asesinado: el Mesías Ben Efraim en el Evangelio de Juan*, tesis doctoral inédita, Buenos Aires, 1981.

pretado en el sentido de que fue defraudado porque él no podía pensar en ninguna otra cosa que no fuera un general triunfante, y no ciertamente un Mesías sufriente. Ni el contexto textual ni el histórico requiere tal interpretación. Realmente, al contrario, la actividad y las acciones de Jesús hasta ese momento se acercan más a la imagen de un "hombre divino", o de un predicador de sabiduría, o, según lo que la gente cree, de un profeta ungido, (todas ellas también en el imaginario de la piedad popular de la época) que al de un líder político o rebelde. Había más de una posibilidad para que Pedro pensara de cualquier otra manera. ¿Por qué no leer el reproche de Pedro simplemente como la expresión de un amigo afectuoso que intenta preservar a su maestro admirado de la prueba de sangre y muerte que él estaba anunciando? Por otro lado, la respuesta de Jesús a Pedro no necesariamente significa que él sataniza la esperanza de liberación política. El reproche de Jesús que Pedro actúa con una perspectiva humana en lugar de la divina (como si pudiera hacer otra cosa) puede leerse en el sentido de que, ignorando la profundidad del proyecto de Jesús, y a partir de un amor afectuoso hacia su maestro, él ponía en riesgo la llamada de Dios y la misión de Jesús.

El proyecto de Jesús se construyó desde otros recuerdos y otras metáforas. El había integrado otras imágenes: ésas que brotan de las profecías de Isaías sobre el Siervo Sufriente, de la liberación de los pobres y la cura de enfermos, de la ruptura apocalíptica a través la manifestación celestial del Hijo de Hombre, y quizás otras (por lo menos dejando sembradas las semillas de esas ideas para que la comunidad las haga crecer después a través de su testimonio).

Por cierto, los Evangelios que nos brindan una narración de las palabras y hechos de Jesús ya son formados por una cristología, aunque sea inicial e incipiente. Brindan una respuesta convencida a la pregunta de Jesús "¿quién soy yo"? El proceso, no obstante, había empezado con la práctica y la dinámica que él generó a su alrededor. Las gentes del pueblo y sus seguidores (también sus enemigos) podían referenciar en él ciertos proyectos, relacionados con ciertos recuerdos y figuras, con ideas que se hicieron títulos, por las metáforas que produjo su ministerio. Pero títulos y proyectos, e incluso los recuerdos, fueron reformulados a partir de las formas y propósitos en que él los actuó. Está claro en la respuesta dada a los mensajeros de Juan: "Id, haced saber a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados y a los pobres es anunciado el evangelio; y bienaventurado es aquel que no halle tropiezo en mí" (Lc 7,22-23). Es lo que él hace, cómo lo hace, dónde y a quien, lo que define su identidad, no un título previamente asignado y fijo al que él se tendría que ajustar.

Aceptando la contestación de Pedro, y diciéndoles al mismo tiempo a los discípulos que la mantengan en reserva, Jesús estaba formulando una estrategia doble: por un lado, él estaba tomando en cuenta al pueblo, según éste entendía sus hechos, a las personas, sus recuerdos y metáforas; por otro lado, él estaba proporcionando pistas para enriquecer esa comprensión con una nueva dimensión de la presencia y acción de Dios en su vida (y la de ellos) que sólo será descubierta siguiéndolo. Él no ordena a sus discípulos ir y corregir las definiciones erróneas (si lo fueran) pero sí los invita a ellos y a la multitud (Mt 16,24-28; Mc 8,34-36; Lc 9,23-27) a tomar parte en su ministerio y a asumir la tarea, descubriendo en el dar sus vidas el verdadero sentido de la llamada, la real dimensión histórica de la vida de Jesús.

De historias, tradiciones y proyectos

Cuando en nuestras comunidades y luchas, Jesús se presenta y se lo reconoce, las personas tienden a hacer lo mismo que hicieron los pobladores de Galilea: identifican al recién venido con los recuerdos y metáforas proporcionadas por su propia cultura, su propio pasado y sus sueños. Sin embargo, la historia de Jesús ha sido muchas veces contada e impuesta desde una posición de poder, sea política o eclesiástica, que se considera en condiciones de definir las metáforas correctas e incorrectas para Jesús. Entonces las imágenes y percepciones populares de Jesús quedan ocultas o se funden con las imágenes y proyectos traídos por aquéllos que se han dado (quizás nosotros) la tarea de "definir a Jesús" y reconstruir su historia "de verdad". El evangelio nunca llega a los otros desprovisto de recuerdos y relaciones humanas. Tampoco los otros carecen de recuerdos y relatos propios. No sólo están las tradiciones sembradas en el pueblo, de las que nunca podremos prescindir si queremos hablar de un "Jesús histórico", sino también está la historia de los poderes y las circunstancias de sus portadores. Todo esto dice a los otros quién es Jesús.

A través de la historia ambigua de misiones, los cristianos han actuado principalmente así: nosotros tenemos el recuento acertado de la historia de Jesús, según los títulos buscados para él en nuestros proyectos (el cuarto Evangelio ya muestra este movimiento, Jn 20,30-31). Nosotros estamos respondiendo por otros a la pregunta "¿quién dicen ustedes que yo soy?" teniendo en cuenta nuestra propia memoria y tradición. Por eso la figura del Jesús histórico se reconstruye (o se niega su posibilidad de reconstrucción) de tal o cual manera. Y se espera que otros se unan a esa respuesta. Pero, para muchos esas respuestas se relacionan con la imposición de una cultura extranjera, de opresión política y económica, cuando no directamente con la tortura, el asesinato y el genocidio. No se unen estas representaciones de Jesús con los profetas que en tiempos antiguos se manifestaron y mantuvieron firmes al lado de los pobres y del pueblo local contra las imposiciones de los poderes económicos y políticos. Al contrario, "el Cristo" se asoció con los Imperios y los Conquistadores, favoreciendo la discriminación, justificando el gobierno autoritario y sosteniendo el prejuicio, defendiendo el abuso. Eso fue también "el Cristo histórico". Parte de la historia del Jesús histórico en el ámbito popular es también la historia de cómo las metáforas liberadoras que el pueblo galileo percibió en este personaje que transitó sus polvorientos caminos fueron transformadas en imágenes de opresión, en proyectos de dominio y explotación.

Ya no podemos sostener la idea ingenua de que estamos en capacidad de reconstruir la vida de Jesús desde una visión positivista, de puros hechos o palabras exactas, frente a culturas inertes, de un pasado sin manchas o neutras posiciones de poder. Y, aun cuando la mayoría de nosotros reconoce estos rumbos ahora, no podemos evitar el hecho que esto ha creado conflictos que permean todas las respuestas sobre la identidad de Jesús. En ese sentido, Jesús, en lugar de un punto de encuentro en la historia, se ha vuelto también, como lo fue en su tiempo, un punto de conflicto.

En estos tiempos de globalización, de desigualdades crecientes, de una acumulación desvergonzada de riqueza frente al aumento de pobreza, cómo, de dónde,

con quién, a partir de qué recuerdos y proyectos nosotros nos proveemos para volver a la pregunta del Jesús histórico: "¿Quién dicen ustedes que yo soy?'

Néstor O. Míguez
Camacuá 252
C1406DOF Buenos Aires, Capital Federal
Argentina
nomiguez@arnet.com.ar
miguez@isedet.edu.ar

JORGE PIXLEY

JESÚS DE NAZARET TAMBIÉN FUE PROFETA

Resumen
Jesús fue sin duda ante todo un sabio y maestro. Pero en algunos sentidos fue también profeta, y eso se explora en este ensayo. Un breve vistazo a la fenomenología del profeta establece que profeta es la persona que proclama un mensaje dado directamente por Dios, ya sea en palabras o en acciones. Los profetas de Israel, a la cual Galilea pertenecía, fueron principalmente hacedores de hechos de sanación, ante todo Elías y Eliseo. Jesús encaja muy bien en este modelo, aunque con acciones simbólicas como su entrada a Jerusalén hace con sus acciones anuncios y denuncias al estilo de los profetas judaítas Isaías y Jeremías. Una sección final de este ensayo examina los pronunciamentos escatológicos de Jesús, una característica de algunos profetas clásicos, notablemente Ezequiel.

Abstract
Jesus was without any doubt first and foremost a wise man and teacher. But in many ways he was also a prophet. In this study a brief phenomenology of prophecy shows that the prophet found his or her authority to derive from personal experiences of God who entrusted to the prophet the delivery of a message which might be a message in words or in symbolic actions. The prophets of Israel, to which Galilee belonged, were mostly doers of deeds of restoring health in the order of Elijah and Elisha. Jesus fits this pattern very well, though through symbolic actions like the entry into Jerusalem he also made announcements and denunciations in the style of the Judean prophets Isaiah and Jeremiah. A final section of this essay examines the eschatological announcements of Jesus, a characteristic of some of the classical prophets, notably Ezechiel..

Introducción

Cualquier lector de los evangelios se percata que Jesús de Nazaret no fue tanto predicador como maestro sabio. Usó géneros conocidos en la literatura sapiencial de la Biblia: proverbios, aforismos, parábolas, apotegmas. También practicó la interpretación de las leyes de Israel, como solían hacer los escribas en Israel. Con su estilo de vida itinerante y dependiente de la caridad, estilo en el que instruyó a sus discípulos, muestra características del sabio helenístico, el filósofo que más que instruir con palabras, enseña una práctica de vida. Jesús pretendió tener una sabiduría

mayor que la de los fariseos, los maestros populares de Galilea, y mayor que los escribas y sacerdotes de Jerusalén. Según los relatos de los evangelios, la gente lo perseguía para escucharle, aún cruzando el lago de Genesaret o yendo a lugares desérticos, donde quedaban largas horas embelesadas con la enseñanza de este maestro.

Sin embargo, no basta para caracterizar a Jesús de Nazaret, decir que fue un maestro y sabio. Sus acciones y sus dichos muestran otra faceta de su persona, la de un profeta. En sus obras de sanación sigue la línea profética más conocida en Galilea, la de Elías y Eliseo. Pronunció también algunos oráculos de juicio contra Jerusalén, contra Herodes Antipas y contra Corazín y Betsaida; ésta es una característica de los grandes profetas con libros en la Biblia. Anunció la destrucción del templo y la venida de un tiempo de guerras y catástrofes celestiales, un tipo de dichos conocido por el libro del profeta Daniel y otros apocalipticistas. Sin duda, estas cosas señalan a Jesús como también profeta. Es lo que exploraremos en este ensayo, siempre manteniendo claridad que Jesús fue más que profeta y en especial que fue sabio.

¿Qué es un profeta?

En la opinión de quien escribe, profeta es una persona, hombre o mujer, que se presenta con un mensaje que ha recibido directamente por inspiración divina sin mediación humana[1] Platón llama profetas a la famosa línea de pitonisas del templo de Apolo en Delfos (*Fedro* 244b). Ellas pronunciaban, estando en éxtasis más o menos profundo, oráculos rodeados de misterio y de difícil interpretación. Los libros proféticos de la Biblia son colecciones de oráculos escritos con la densidad que caracteriza toda poesía pero con un significado que en la mayoría de los casos es transparente. Hubo reyes en Israel, comenzando por David, que tuvieron en su nómina profetas; aquí es especialmente llamativo el caso del rey de Israel que consultó a cuatrocientos profetas antes de emprender la guerra contra Aram (1Reyes 22,1-12). Todos menos uno profetizaron éxito para el rey, pero Miqueas ben Yimlah anunció que la guerra sería una calamidad para Israel (1Reyes 22,17). Este caso y el de Natán, profeta de David (ver 2Samuel 12,1-15), son significativos porque demuestran que aún el profeta "pagado" para profetizar, puede mantener cierta independencia, independencia que proviene de su confianza que quien le da su autoridad, finalmente es Dios quien le inspira.

Dijimos que la autoridad profética viene de su inspiración por Dios. Tiene experiencias privadas con Dios que toman a veces la forma de visiones, como sucede con frecuencia en el caso de Ezequiel. Con mayor frecuencia en los profetas con libros la experiencia fue estar en el consejo celestial y escuchar la comisión de Dios (Jeremías 23,16-18; Amós 3,3-8; Isaías 40,1-11). Contrario a los místicos y las místicas para quienes la experiencia de Dios se basta a sí, para los profetas esta experiencia es vivida como un encargo para llevar un mensaje, verbal o actuado, a su

[1] Ver Jorge Pixley, "La actualidad del fenómeno profético", en *Cuadernos teológicos*, vol.15 (1966), p.63-75, reproducido en *Biblia y liberación de los pobres* (México: Centro Antonio de Montesinos, 1986), p.165-177.

pueblo. Entonces, la experiencia no se agota hasta que el profeta haya cumplido su misión al pueblo.

La naturaleza del fenómeno profético significa que se escapa de los marcos institucionales. Es tanto así, que en ciertos círculos actuales se piensa de los profetas como críticos sociales. Efectivamente, algunos profetas lo fueron, destacándose entre ellos Amós, Oseas y Jeremías. Pero el profeta no tiene que serlo, como no lo fueron profetas como Natán, Habacuc, o Zacarías. El fenómeno, cuyo dinamismo proviene directamente de su contacto con Dios, sin mediación, permite al profeta tomar distancia de los reyes o los sacerdotes de su tiempo. Y así se dan casos como el conflicto de Amós con Amasías el sacerdote encargado de mantener el orden en el santuario de rey en Betel (Amós 7,10-17) o Jeremías que es echado a la mazmorra por aflojar los brazos de quienes defienden la ciudad de Jerusalén (comparar Jer 21,1-10 con Jer 37,11-16). Mahoma, el mensajero ("rasul") por excelencia para sus seguidores, fue político, guerrero, crítico social y modelo de vida para generaciones de musulmanes ("muslin", obedientes). Su autoridad para toda su enseñanza, recogida por sus seguidores en el Quran, y para sus acciones atrevidas de confrontar las autoridades sociales y políticas de su tiempo, fue el encargo que le había dado Dios. Dios y Mahoma podían enfrentar las múltiples críticas de los líderes poderosos de la Meca y regresar después de un tiempo al frente de una tropa para desplazarlos.

Antes de pasar a examinar al profeta Jesús conviene observar que los grandes profetas del norte de Israel, Elías y Eliseo, se caracterizaron por sus acciones más que por sus dichos. En cambio, los grandes profetas de Judá como Isaías y Jeremías se recuerdan por sus oráculos, notablemente oráculos de juicio, que sus seguidores recogieron en libros que llevan sus nombres. De los profetas de Israel (el reino de Israel) solamente Oseas fue recordado por sus dichos que fueron juntados en un libro. Aún éste es recordado por una acción simbólica, su matrimonio con una ramera por órdenes de Dios. Jesús, según nuestras fuentes, vivió y ejerció su ministerio mayormente en Galilea región que fue parte del reino de Israel. Hubo quienes creían que era Elías redivivo (Mc 8,28). Hasta donde sepamos nadie pensó que era Isaías o Ezequiel u otro de los grandes profetas con colecciones de dichos en la Biblia. Pero pasemos a Jesús.

Jesús, enviado con un mensaje para los pobres: ¡Dios reina!

Dice el Jesús del evangelista Juan: "El que me envió es verdadero, y lo que escuché de él es lo que hablo en este mundo" (Jn 8,27).[2] Esta conciencia de ser enviado por Dios es típica de un profeta. Aunque el dicho es juanino, existe uno parecido en Q,[3] "el que os recibe me recibe a mi y quien me recibe a mi recibe a aquel que me envió" (Mt 10,40/Lc 10,16).

---

[2] Como muchas cosas en este evangelio la palabra mundo (*kósmos*) es ambigua, refiriéndose a veces al universo y a veces al orden romano. Ver mi estudio en *RIBLA* con el tema "imperio", "El imperio según el evangelio de Juan".

[3] Q es el símbolo usado por los biblistas para el documento supuesto que provee a Mateo y Lucas los materiales comunes que no reciben de Marcos. La explicación de este documento y una traducción ordenada del mismo se ofrecen en *RIBLA*, vol.22 (1996), "Cristianismos originarios, 30-70".

El material que indicaría una "conciencia profética" de parte de Jesús no es abundante. Mucho más lo es la evidencia de que fue tomado por profeta por quienes le observaban y le oían. Marcos cuenta y Mateo y Lucas repiten la historia de un retiro de Jesús con los suyos para discutir estrategia (Mc 8,27-29/Mt 16,13-20/Lc 9,18-21). Estando solos, apartados de las multitudes que solían buscarle, Jesús entra en un conversación estratégica con sus amigos y pregunta, ¿quién dicen los hombres que soy? Las respuestas que recibe todas versan sobre su naturaleza profética: "Juan el bautista, otros que Elías y otros alguno de los profetas" (Mc 8,28). Juan había sido, según parece, el mentor de Jesús y Jesús lo tenía por un profeta, "¿Qué salisteis a ver? Un profeta. En verdad os digo, uno mayor que un profeta" (Lc 7,26/Mt 11,9). El fragmento de la predicación de Juan que se preserva en Q lo muestra como un forjador de oráculos de juicio al estilo de Amós e Isaías, "Generación de víboras, ¿quién os enseñó a huir de la ira venidera? Haced obras dignas de arrepentimiento y no digáis, Tenemos a Abraham por padre" (Mt 3,7-8/Lc 3,7-8). Para quienes conocemos los libros proféticos la identificación de Juan como profeta parece muy natural.

Aquí es importante establecer distancias: A pesar de que Jesús anduvo con Juan antes de emprender su propio ministerio, las características de sus ministerios son marcadamente diferentes, diferencia que Jesús mismo subraya en un dicho preservado en Q, "¿A qué semejaré esta generación y a qué se parecen? Son como niños sentados en la plaza que se gritan unos a otros, Os tocamos la flauta y no bailasteis, os hicimos endechas y no llorasteis" (Lc 7,21-22/Mt 11,16-17). Juan vivía una vida ascética en el desierto, alimentándose de miel y langostas silvestres mientras tronaba contra quienes salían con conciencias maltratadas. Jesús en cambio vivía en los pueblos a la orilla del lago y recibía y aceptaba invitaciones a comer con quien le convidara. Del primero la gente sospechaba que tuviera un demonio que le poseía, del segundo que era un simple bebedor de vino y comilón. Ambos se presentaban como enviados de Dios a una generación que perecía en sus malas costumbres. Juan atacaba directamente con denuncias; Jesús más bien con una enseñanza sutil que penetraba como miel y atacaba por dentro al incauto.

El testigo que más directamente señala a Jesús como profeta, es un ciego de nacimiento que recibió la vista por intervención suya (Jn 9). Como resultado de este prodigio, el ex-ciego fue interrogado por una comisión de fariseos, que buscaban cómo señalar a Jesús como un poseso por demonios. En un primer interrogatorio no hizo más que contar los sucesos, "Me puso barro en los ojos, me lavé y veo" (Jn 9,15). Presionado más por la pregunta "Tu qué dices de él ya que te abrió los ojos", y les dijo, "que es un profeta" (Jn 9,17). Para los fariseos, según el evangelista, esto es imposible en principio porque "de Galilea no ha surgido ningún profeta" (Jn 7,52) El que nació ciego no pretende ser experto en teología o las escrituras y se refiere no más al hecho de que fue ciego y ahora ve. Es un milagro como los que realizaron Elías y Eliseo.

El mensaje profético de Jesús

Todo indica que el mensaje profético de Jesús fue muy sencillo: las buenas nuevas de Dios (*to euanggélion toû theoû*). Resume Marcos así: "Jesús fue a Gali-

lea predicando el evangelio de Dios, diciendo: El tiempo se ha vencido, el reinado de Dios se acerca, arrepentíos y creed en el evangelio" (Mc 1,14-15). Este brevísimo resumen se va explicitando con los episodios del ministerio galileo, que siguen en los capítulos 1 a 8, donde el énfasis se pone en las obras de sanidad, alimentación, y exorcismo, con un capítulo, el cuarto, dedicado a la enseñanza.

El documento común a Mateo y Lucas (Q) aprovecha una pregunta del maestro de Jesús desde la cárcel para dar su síntesis del mensaje:

> Avisadle a Juan lo que oís y veis:
> Los ciegos ven de nuevo,
> los cojos andan,
> los leprosos son limpiados,
> los sordos oyen,
> los muertos son levantados,
> y los pobres son evangelizados.
> Bienaventurado quien no se escandalizare en mí. (Mt 11,4-6/Lc 7,22-23)

Como sucede con el relato de Marcos, aquí también el mensaje es uno que se transmite por obras, obras de sanidad. En la lista de Q se notan dos diferencias respecto a Marcos, la ausencia de exorcismos y la presencia de muertos levantados. Q fue, hasta donde se puede reconstruir, un evangelio casi sin relatos de sanidad que se limita al listado pero que con este listado da a entender que los hechos son críticos, así como los dichos que ocupan más a Q. Marcos sigue una táctica literaria más eficaz cuando simplemente narra los episodios y deja al lector su interpretación como "buenas nuevas para los pobres" que Q articula sin narrar la base para ello. En todo caso, los pobres parecen ser los enfermos que requieren salud y los endeudados que requieren la liberación de sus deudas, asunto económico grave en Galilea que Jesús aborda en la oración que enseñó a sus discípulos (Mt 6,9-14/Lc 11,2-4) y en algunas parábolas. Los exorcismos jugaron un papel importante en la misión profética de Jesús, pero los dejamos para la sección siguiente de este ensayo.

Si juzgamos por las obras, diremos que el reinado de Dios se muestra como acción eficaz en los cuerpos, para sanarlos, alimentarlos, y restaurarles su dignidad (a las y los pecadores notorias/os). Y esta es la forma que tanto Marcos, con su cúmulo de relatos, como Q, con el resumen para Juan, ofrecen para entender el mensaje del reinado de Dios. Lo mismo vale para el evangelio de Juan con dos matices, la expresión reino (*basileía toû theoû*) se sustituye por su equivalente vida eterna (*zoèn aiónion*), y los hechos de sanidad son ocasión para largas explicaciones. En este ministerio profético caracterizado por obras, Jesús sigue el modelo de Elías, profeta por excelencia en la tradición norteña de Israel. Este hecho queda un poco oscurecido por la importancia de la función sapiencial de Jesús, que se manifiesta en la mayoría de sus dichos.

Hay sin embargo unos pocos oráculos de juicio atribuidos a Jesús. Aquí colocaríamos el "Ay" sobre las ciudades galileas de Corazín, Betsaida y Cafarnaún (Mt 11,21-24/Lc 10,12-15). Igualmente la acusación contra Jerusalén "que mata los profetas y apedrea a quienes te son enviados" (Mt 23,37-39/Lc 13,34-35). Y, por supuesto, el más importante de todos, el anuncio de la próxima destrucción del templo (Mc 13,2/Mt 24,2/Lc 21,6). Aunque este anuncio de juicio aparece a la cabeza del

"discurso apocalíptico" en Marcos, cuya composición es muy disputada, la profecía misma parece parte de las motivaciones para el complot que llevó a la ejecución del profeta y es, por lo tanto, probablemente del mismo Jesús. En el mismo discurso en Mc 13 y en sus paralelos se profetiza también la proximidad de la destrucción de Jerusalén; ya esta profecía es más difícil de evaluar en términos de si fue de Jesús o de sus seguidores que se lo atribuyeron. En conjunto, hay suficientes oráculos de juicio para atribuirle a Jesús el calificativo de profeta en el sentido de los grandes clásicos Amós, Isaías, Miqueas y Jeremías.

Hay un punto más que completa nuestro cuadro del mensaje de Jesús profeta. Son sus actos simbólicos. Isaías anduvo desnudo para anunciar el exilio de su pueblo (Is 20). Jeremías se puso un yugo al cuello para asegurar la permanencia del exilio que ya había comenzado (Jr 28). Y Ezequiel hizo muchas cosas raras para representar las calamidades que venían. Hay dos actos dramáticos de Jesús que están en esta misma tradición profética: su entrada majestuosa en Jerusalén (Mc 11,1-10/Mt 1-9/Lc 19,28-40/Jn 12,12-19) como "el que viene en el nombre del Señor" y el ataque al templo con su sistema sacrificial que explotaba a los pobres (Mc 11,11.15-17/Mt 21,10-17/Lc 19,41-44/Jn 2,13-17).[4] El ministerio profético de Jesús se había realizado en Galilea, pero él y todo galileo sabía que el centro de poder de los sacerdotes y de los romanos en Israel era Jerusalén. Jesús llegó a Jerusalén demostrando su poder político con una marcha triunfal al estilo de los grandes pero con gritos de pobres. Y se presentó en el templo anunciando su destrucción que simbólicamente realizó ante el gentío que le seguía. Es profetismo dramático al estilo de Jeremías y Ezequiel.

Jesús, profeta escatológico

Uno de los debates más enconados del debatido tema de quién fue Jesús en la realidad – *el Jesús histórico* – es la pregunta si los discursos apocalípticos en los evangelios son de Jesús en su núcleo o si son producto de la iglesia primitiva. El debate moderno parte del planteamiento de Albert Schweitzer, en el sentido de que Jesús anunció el fin del mundo en una profecía que no se realizó. Jesús fue un apocalipticista engañado, de modo que su movimiento tuvo que superar su esperanza frustrada y encontrar una salvación eclesial para sobrevivir.[5] La solución de Schweitzer fue que la figura de Jesús se volvía un hombre del pasado sin importancia para la fe moderna. Pocos han seguido su camino pero el planteamiento no ha perdido su importancia. Y es importante para nuestra investigación de Jesús como profeta.

Para comenzar, el término apocalipsis o apocalíptico no parece exacto. Debíamos discutir más bien el papel escatológico del profeta Jesús. Apocalipsis es una re-

---

[4] El mejor análisis que conozco de la maldenominada "purificación" del templo es el de Hans Dieter Betz, "Jesus and the Purity of the Temple (Mark 11,15-18) - A Comparative Religion Approach", en *Journal of Biblical Literatura*, vol.116 (1997), p.455-472. Analizando el uso de templos en el imperio en esta época, Betz concluye que la motivación probable no fue purificar sino atacar los cimientos de un monumento al poder y la riqueza cuyos sacrificios eran un medio de acopio de riqueza para los sacerdotes.

[5] El planteamiento cayó como bomba en su importante libro *Von Reimarus zu Wrede* de 1906. No existe una traducción al castellano.

velación celestial, muchas veces el resultado de viajes al cielo del profeta. Si no hay viaje es por visiones o manifestaciones de ángeles. En la mayoría de los casos las apocalipsis son escatológicas, es decir, revelaciones del fin de los tiempos. Pero no toda expresión escatológica es apocalíptica. Mateo transmite muchos dichos sobre el fin del mundo, si esa es la traducción correcta de *suntéleia aiônós,* que puede ser más bien el fin de la época ya que *aiôn* se usa en los dos sentidos. La parábola del trigo y la cizaña (Mt 13,36-43) interpreta la cosecha con su separación del trigo bueno de la mala cizaña como el juicio en la *suntéleia aiônós.* La separación de los peces por quien hala su red es otra señal de esta *suntéleia aiônós* (Mt 13,47-50). No importa si se trata del fin de todas las cosas (*pántôn de to télos*, 1Pedro 4,7) o el fin de esta época social y económica. Esto es escatología y, al estar presente en las parábolas, aunque sea solamente en Mateo, es probable que remita a Jesús. Lo característico de este fin es en Mateo el juicio con la separación de justos e injustos. Y existe una equivalencia entre la *suntéleia aionós* y la venida del Hijo del Hombre (*he parousía toû uioû toû anthropoû*, Mt 24,37) o el día que viene el Señor (*hemérai ho kúrios érchetai*, Mt 24,42).

No es necesario extenderse: es evidente el interés de los evangelios, especialmente Mateo, en el fin. Mateo tiene dos capítulos, Mt 24-25, que tratan el tema con varias parábolas y una visión del juicio del Hijo del Hombre (Mt 24,31-46). Pero veamos el discurso escatológico en Mc 13, que comienza con una predicción de la destrucción del templo (Mc 13,2). Sigue la pregunta de Pedro, Santiago, Juan y Andrés, "Dinos, ¿cuándo serán estas cosas? y ¿cuál es la señal que se aproxima el fin de todas estas cosas? (*taûta sunteleîsthai pánta*)" Aquí *todas estas cosas* parecen referirse a la destrucción del templo que se acaba de comentar. (Mateo cambia, "¿cuándo será tu venida y el fin del mundo?" Mt 24,3) Sigue la predicción de una época de guerras y persecusiones, la aparición de falsos profetas, señales en la astros y la visión del Hijo del Hombre en las nubes. Todo esto pasará en esta misma generación (Mc 13,30). Jesús rehúsa decir más. Porque nadie sabe la hora exacta de estas cosas sino el padre (Mc 13,32). Hay que decir que esto llega muy cerca a lo apocalíptico; de ahí la interpretación de Schweitzer. Y Mateo con su *suntéleia aiônós* da un paso más en esa dirección.[6]

Sobre estos discursos escatológicos que se encuentran, uno en Marcos y otro en Q (si es que existió este evangelio, según parece), hay que concluir que Jesús anunciaba la destrucción del templo y de Jerusalén como el fin de una época mala, el fin del mundo de "estas cosas" o del "aiôn".

Esto nos prepara para un punto muy importante de las profecías escatológicas de Jesús, sus actos de exorcismo. Jesús entendió sus expulsiones de demonios de personas infortunadamente posesas por ellos, como derrotas del mundo maligno. Frente a la acusación de realizar estos milagros por el poder del propio Belzebú (Mc 3,22) Jesús responde que nadie puede entrar a despojar la casa de un hombre fuerte, si antes no ha atado ese hombre fuerte (Mc 3,27/Mt 12,29/Lc 11,22). Conclusión: Debe ser que Dios ha derrotado al "Fuerte". De Q Mateo toma un dicho significativo dentro de esta disputa: "si yo por el Espíritu (Lucas: dedo) de Dios expulso los

---

6 Parece que Q usa para este momento climático la expresión "el día del Hijo del Hombre" (ver Lc 17,24/Mt 24,27; Lc 17,30/Mt 24,39). Digo "parece" porque en ambos casos Mateo transmite "la venida del Hijo del Hombre", pero venida (*parousía*) es una expresión mateana y probablemente su alteración del original de Q *días*.

demonios, entonces el reinado de Dios ha llegado a vosotros" (Mt 12,28/Lc 11,20). Cuando Jesús recibe de sus setenta y dos enviados el informe que los demonios se les sujetaban en el nombre de Jesús, responde: "He visto a Satanás que como rayo cae del cielo" (Lc 10,17-18, no tiene paralelos).

Es importante notar que el relato más extenso de un exorcismo, da un nombre a los demonios expulsados, *Legión* (Mc 5,1-20/Mt 8,28-34/Lc 8,26-39). Legión es un batallón de soldados romanos. En términos modernos diríamos que el colonizado se destruye introyectando el desprecio que por él o ella siente el colonizador. Y es posible que sin tener los análisis sistemáticos de Franz Fanon o Amílcar Cabral, ya se observara en aquellos días el efecto nocivo sobre las personas, de la presencia omnímoda de los romanos.[7] En todo caso, si se nos permite leer en conjunto la controversia con los fariseos con este relato, significa que Roma es una expresión de Satanás y que atar al Fuerte es ya controlar al dominador romano en Galilea. ¡Es un anuncio escatológico del reinado de Dios en Galilea!

Conclusión

Parece que para Jesús, la venida en su generación, con el ministerio de Juan y el suyo, del reinado de Dios, era en fin del mundo conocido. La derrota del enemigo se hacía evidente en los exorcismos realizados por él y sus discípulos. Hacía falta no más el juicio de justos y malvados y la implantación de la nueva realidad de hermandad para que se completara. Una señal inminente sería la destrucción del templo que Jesús vio como un centro de explotación, y no la casa de oración que fue la intención de Dios. Con ello "levantad vuestras cabezas que se acerca vuestra redención" (Lc 21,28). El "fin de la edad" es, pues, la utopía de Jesús. Su profecía trata mucho más de la ruta para llegar (la destrucción del templo, juicio de los injustos) que de la meta. Cuando habla de la meta, lo visualiza como un banquete presidido por "Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos" (Mt 8,11/Lc 7,28-29). Es decir, sus comidas que le dieron fama de "comelón y bebedor de vino" (Mt 11,19/Lc 7,34) son ya manifestaciones utópicas. Igual la maravillosa historia de cómo Jesús resucitado preparó a la orilla del lago un desayuno para sus discípulos (Jn 21,9-14). Y la comida que compartió con sus compañeros de viaje en Emaús (Lc 24,28-32). Pero no hay que perder de vista que el énfasis está puesto en el juicio que despeja el camino para la vida compartida, que es la utopía escatológica de los evangelios. No es, pues, una visión ingenua. El profeta Jesús sabe que enfrenta fuertes enemigos y que sus discípulos pueden asimismo esperar persecuciones en su misión.

Dijimos al principio que cualquier lector de los evangelios se percata que su protagonista es un sabio, maestro e intérprete de la ley. Esto es más que evidente. Pero la enseñanza de Jesús sobre el camino de vida cotidiana de sus discípulos es coherente con su visión escatológica como profeta que también lo fue. "Bienaventurados vosotros los pobres porque vuestro es el reino de Dios" (Lc 6,20/Mt 5,3). Y su contrapartida: "Ay de vosotros los ricos porque tenéis vuestro consuelo" (Lc 6,24). Aquí está el banquete y el juicio de la visión utópica. "A todo el que te pide,

---

[7] No deja de ser interesante que Mateo elimina el nombre de estos demonios, ¿será por su propia introyección del dominador?

dale, y del que toma lo tuyo, no se lo niegues" (Lc 6,30/Mt 5,42). "Así oraréis... cancela nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a quienes nos deben (Mt 6,12/Lc 11,4). "Si alguno desea salvar su vida la perderá, y quien perdiere su vida por mi y por el evangelio la salvará" (Mc 8,35/Mt 16,25/Lc 9,24). En todo esto y mucho más, vemos cómo la profecía utópica de Jesús se apoya en la práctica cotidiana que enseñó a sus discípulos. El maestro y el profeta son una sola pieza.

Jorge Pixley
790 Plymouth Road
Claremont, CA 91711
USA
jjpixley@earthlink.net

LUIGI SCHIAVO

JESÚS TAUMATURGO
Elementos interpretativos

Resumen
Jesús fue considerado el mayor milagrero de su tiempo. Este estudio trata las tipologías, algunos elementos contextuales, y las interpretaciones actuales más significativas de los milagros atribuidos por los evangelios a Jesús.

Abstract
Jesus was considered the most important miracle-worker of his ages. This work points out the Typologies, some elements of the context, and the most significant contemporary interpretations of the miracles attributed by the Gospels to Jesus.

1. Introducción

"¿Eres tú aquel que ha de venir, o debemos esperar a otro?" Esta es la pregunta de Juan Bautista a Jesús. Para la Fuente Q que trae este relato, Jesús no respondió haciendo uso de palabras, sino de señales: "en aquel mismo instante, Jesús curó a muchos de dolencias, de enfermedades, de espíritus malignos y restituyó la vista a muchos ciegos" (Lc 7,18-23 // Mt 11,2-15). Respuesta extraña a nuestros ojos, pero iluminadora para Juan y los judíos del siglo I d.C. que reconocen en él, al Mesías esperado. La actividad taumatúrgica no es un elemento marginal; al contrario, se trata de uno de los elementos esenciales del ministerio de Jesús, a través de los cuales, él se revela como hijo de Dios y Mesías.

Los milagros incomodan hoy como ayer: ¿señales del poder de Dios o de posesión diabólica? ¿Hechos históricos extraordinarios o interpretaciones simbólicas de la comunidad? ¿Realmente, fueron realizados por Jesús o aumentados posteriormente?

El presente estudio, lejos de tener la pretensión de llegar a respuestas exhaustivas, quiere ofrecer claves de lectura y comprensión de la actividad taumatúrgica de Jesús, con la esperanza de que encontremos luces que iluminen y expliquen el significado del elemento extraordinario y mágico de la religión, tan de moda en los días de hoy.

2. Tipología de los milagros de Jesús

2.1. Milagros de curaciones

Existen 14 milagros de curaciones relatadas en los evangelios, además de varios sumarios.

La mayoría de los relatos se encuentran en Marcos: la suegra de Pedro (Mc 1,29-31//Mt 8,14-15//Lc 4,38-39), el leproso (Mc 1,40-45// Mt 8,1-4//Lc 5,12-26); el paralítico (Mc 2,1-12//Mt 9,1-8//Lc 5,17-26), el hombre de la mano atrofiada (Mc 3,1-6//Mt 12,9-14//Lc 6,6-11), la mujer con hemorragia (Mc 5,25-34//Mt 9,20-22//Lc 8,43-48, el sordomudo (Mc 7,31-36), el ciego de Betsaida (Mc 8,22-26), el ciego Bartimeo (Mc 10,46-52//Lc 18,35-43).

La fuente Q, colección de los dichos de Jesús, sólo relata la curación del siervo del centurión (Mt 7,1-10//Lc 4,46-54).

Lucas trae tres relatos típicos de su fuente (L): la mujer encorvada (Lc 13,10-17), los diez leprosos (Lc 17,11-19), y el hidrópico (Lc 14,1-6).

Llama la atención Juan, el cual, a partir de su propia fuente de los signos, presenta dos curaciones de Jesús: el paralítico en la piscina (Jn 5,1-9) y el ciego de nacimiento (Jn 9).

Por fin, la propia fuente de Mateo (M), se hace presente con el relato de la curación de los dos ciegos (Mt 9,27-31).

La dolencia era generalmente, atribuida, en el mundo judaico tardío, a influencia de los demonios o de espíritus impuros, que podían perjudicar a las personas que se exponían a su acción por causa del pecado. La curación consistía primeramente en volverse a Dios (conversión) y sólo en un segundo momento, con la aplicación de una terapia médica apropiada. Jesús reúne en sí estos dos elementos: él actúa en nombre de Dios, exigiendo la fe y el cambio de vida; y hace uso de los elementos propios de la curación, como el tocar, la imposición de manos, la saliva, el agua, el barro, el uso de la palabra, etc.

2.2. Milagros de exorcismo

En los evangelios, podemos encontrar seis historias específicas de exorcismo. Cinco son testimoniadas por Marcos: el endemoniado en la sinagoga (Mc 1,23-28//Lc 4,33-37), el endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20//Mt 8,24-34//Lc 8,26-39), la hija de la mujer siro-fenicia (Mc 7,24-30//Mt 15,21-28), el pequeño epiléptico (Mc 9,14-29//Mt 17,21-24//Lc 9,37-43), el endemoniado ciego y mudo (Mc 3,22//Mt 12,22-23//Lc 11,14-15). En la fuente Q, se encuentra el relato del exorcismo del endemoniado mudo (Mt 9,32-34//12,22-23//Lc 11,14-15).

Juan no relata ningún exorcismo realizado por Jesús. Se puede pensar en un cierto embarazo, en relación a los exorcismos presentes en los documentos cristianos posteriores y que llevaría a los evangelistas (Mt, Lc y Jn) a eliminar los signos de carácter psíquico, cuya causa era tradicionalmente atribuida a la acción demoníaca (Smith, 1978:92, Barbaglio, 2002: 233). Idéntico embarazo sería visible en el uso del término *seméion* (signo) para indicar los milagros, en Juan, en lugar de "obras maravillosas" (*térata, dynámeis*) de los sinópticos, destacando "signo/señal", más el significado profundo y la manifestación de Jesús que allí se realiza y no tanto lo extraordinario. Otra explicación podría darse en la proximidad de Marcos y de la fuen-

te Q con la guerra judaica y el clima apocalíptico de la primera mitad del siglo I, d.C., en cuanto a final de siglo, en el momento en que los demás evangelios fueron redactados, habría cambiado el contexto y el lugar geográfico-cultural de referencia(el helenismo) (Schiavo-Silva, 2000:91). Los relatos de exorcismos, concebidos como una verdadera confrontación nada amigable entre Jesús y el diablo, traerían el lenguaje apocalíptico, y se encuadrarían en el período histórico próximo a la gran guerra.

2.3 Milagros de la naturaleza

Por *milagros de la naturaleza*, consideramos "el poder sobre la materia inanimada o su capacidad de modificarla, en oposición al poder sobre las personas vivas" (Meier, 1998: 430).

Los milagros de la naturaleza operados por Jesús, son ocho: la tempestad aplacada (Mc 4,35-41//Mt 8,23-27// Lc 8,22-25), la multiplicación de los panes para 5000 personas (Mc 6,32-34 // Mt 14,13-21 // Lc 9,10-17), la multiplicación de los panes para 4000 personas (Mc 8,1-10 // Mt 15,32-39), la caminata sobre las aguas (Mc 6,42-52 // Mt 14,22-23 // Jn 6,16-21), la maldición de la higuera (Mc 11,12-14.20-26 // Mt 21,18-22), la moneda en la boca del pez (Mt 17,24-27), la pesca milagrosa (Lc 5,1-11)//Jn 21,1-14), la transformación del agua en vino (Jn 2,1-11). La mayoría de los exegetas considera tales señales/signos frutos de la creatividad de las primeras iglesias preocupadas en apuntar hacia soluciones 'simbólicas' a problemas históricos: "todas estas narraciones parecen haber sido creadas por la iglesia primitiva para servir a varias finalidades teológicas" (Meier, 1998: 544). A excepción de la multiplicación de los panes que, atestiguada por varias fuentes, es coherente con la costumbre de Jesús de realizar refecciones, tendría como sustrato histórico una cena, realmente acontecida al nivel del Jesús histórico.

2.4. Milagros de resurrección

Son tres: la hija de Jairo (Mc 5,21-24.35-43 // Mt 9,18.23-26 // Lc 8,40-42.49-56), el joven de Naim (Lc 7,11-17), Lázaro (Jn 11). Por lo que se refiere a la hija de Jairo, no parece tratarse de muerte real, ya que el mismo Jesús afirma que la pequeña estaba durmiendo (Mc 5,39). Puede haber sido una curación, posteriormente interpretada como resurrección de los muertos (Meier, 1998: 543). En el caso de Naim, el relato presenta elementos parecidos a 1Rs 17,7 , surgiendo la posibilidad de tener ahí un relato midráshico, con el objetivo de comparar Jesús a la actividad taumatúrgica del profeta Elías. Finalmente, Lázaro: probablemente se trata de una reelaboración simbólica de un milagro de curación para enfatizar la profunda cristología de Juan (Barbaglio, 2002: 244).

3. Contextualizaciones

3.1. Contexto apocalíptico

El judaísmo tardío es caracterizado por la visión apocalíptica del mundo. Las influencias zoroastristas, egipcias, griegas, como la situación de nulidad de los judíos frente a la grandeza de los imperios que dominaban el escenario internacional,

el miedo a ser tragados por culturas globales y desaparecer como identidad específica, estimularon una nueva síntesis teológica, que tiene sus raíces en la visión profética de la historia. Para los apocalípticos, el cielo se torna como referencia última, y lo que acontece en la tierra es entendido como el reflejo de la historia celestial: Se hace necesario "subir" a los cielos, a través del sueño, de la visión o del viaje místico, para obtener la "revelación" que permita interpretar el sentido de la vida, del sufrimiento, de la muerte, de la opresión. La teología apocalíptica afirma, por un lado, el poder absoluto de Dios sobre la historia y, por otro, su fidelidad al pueblo. Para ella, el mundo terreno está dominado por el mal y por sus agentes, los demonios, pero se trata de un poder limitado y presto a terminar. Anuncia el combate definitivo y la restauración del reinado de Dios a través de la estructura simbólico-literaria de la batalla escatológica entre el Mesías con sus ángeles, y el diablo con sus demonios. Se creía que la actuación de los demonios se había vuelto más intensa en este tiempo, considerado el último. La actividad taumatúrgica de Jesús, sus milagros y exorcismos tienen que ser leídos dentro de este contexto apocalíptico de conflicto final con el Diablo (Schiavo-Silva, 2000:83-84).

3.2. Contexto escatológico

La conciencia de estar viviendo los últimos tiempos, dio origen a varios movimientos radicales en Palestina, entre los dos períodos.

a) Taumaturgos judaicos: estos son un fenómeno típico de este período histórico y tenía connotaciones escatológicas. Se hicieron famosos sobre todo dos taumaturgos activos, como Jesús, en Galilea: Honi del siglo I, d.C., el cual, según el testimonio de Flavio Josefo era recordado por hacer llover dibujando círculos (*Ant.* 14,22-24), y Hanina ben Dosa, nacido en las proximidades de Séforis, en el siglo I, d.C., al cual se le atribuían varios milagros de curaciones y exorcismo, a veces realizados de lejos, con la fuerza de su oración, y milagros de multiplicación de panes, y de inmunidad frente a la mordida de serpientes (Schiavo-Silva, 2000: 80). Lo sorprendente es que a estos taumaturgos carismáticos sea atribuida, por la tradición rabínica, la condición de "hijos frente a Dios": Hanina ben Dosa es llamado por Dios de "hijo mío", en cuanto a Honi se dice que él era realmente "hijo propio de Dios". Además de eso, en la literatura rabínica, sólo dos veces Dios aparece llamado con el apellido *abbá*: en boca de Honi y de su sobrino, también mago de la lluvia (Theissen, 1999: 380).

b) La comunidad monástica de los esenios, de origen sacerdotal, es otro grupo radical de este período. Al decir de Plínio el Viejo, en el año 79 d.C., ella crecía y se renovaba por causa de la contínua llegada de un "gran número de los que estaban cansados por las vicisitudes de la suerte" (*Historia naturalis* 5,73). Los esenios se consideraban el verdadero "resto de Israel", los que a través de la vida comunitaria, de la rígida observancia de la Ley y de las normas cultuales, practicaban la justicia divina, a la espera del profeta escatológico y de varias figuras mesiánicas para la realización de la salvación y de la purificación del templo de Jerusalén.

c) Todas las varias figuras de profetas escatológicos anteriores a la guerra anunciaban la próxima intervención de Dios. Son recordados como profetas de la señal, porque anunciaban la realización de grandes prodigios divinos. Fueron perseguidos y reprimidos con extrema violencia por las autoridades, que veían en ellos un

peligro para la estabilidad social. Mas, contribuyeron notablemente al crecimiento de la esperanza escatológica.

Recordamos, primeramente, *Juan Bautista*, cuya predicación, alrededor del año 30 d.C., en los márgenes del río Jordán, buscaba rescatar la identidad judaica frente a los peligros globalizantes del helenismo, proponiendo un judaísmo renovado. Su crítica a la familia de Herodes le costó la vida.

Cerca del año 36 d.C., surgió un *profeta samaritano*, prometiendo reencontrar en el monte Garizín los vasos del templo escondidos allí por Moisés. Fue brutalmente degollado con sus secuaces, hecho que causó la deposición de Poncio Pilatos (*Ant.* 18,85-87).

Luego, después, (44-46 d.C.), un tal *Teudas*, pronosticó la división de las aguas del Jordán, repitiendo el milagro del tiempo de la toma de la tierra por Josué (Js 3). Su movimiento también acabó en un baño de sangre (*Ant.* 20,97-99; Hch 5,36).

Al mismo tiempo, un profeta *egipcio* llevó a una multitud al monte de los Olivos, prometiendo que, a su orden, los muros de Jerusalén caerían, como en la toma de Jericó (*Ant.* 20,169-172; *Guerra judaica* 2,261-263; Hch 21,38).

Otros profetas convocaron al pueblo al desierto, prometiendo signos y señales (*Ant.* 20,167; *Guerra judaica,* 2,258-260) y la redención del mal (*Ant.* 20,188).

Finalmente, en la proximidad de la guerra (¿62-64?), el campesino *Jesús, hijo de Ananías*, fue a anunciar el juicio de Jerusalén, del templo, del pueblo. Como loco, andaba por las calles de la ciudad, proclamando sus "Ayes", hasta morir durante el cerco (*Guerra judaica* 6,300-309).

Jesús tenía algo en común con estos profetas: la promesa de una gran señal como la destrucción y reconstrucción milagrosa del templo (Mc 14,57-58); sin embargo, en cuanto que todos ellos quedaron sólo en anuncio, Jesús proclamó que en su persona, predicación y señales,¡el tiempo nuevo, ya llegó!

d) El movimiento zelota se refería a las ideas y prácticas de Judas el Galileo (6 d.C.). Proclamaba la soberanía exclusiva de Dios, frente al dominio romano; y afirmaba que las personas deberían colaborar activamente en la instauración del reino de Dios. Tales ideas encontraron fuerte aceptación después del año 44, cuando, después de la muerte de Agripa I, también Galilea pasó a la directa administración romana. Y, sobre todo en la proximidad de la gran guerra, dio el soporte ideológico y militar al movimiento social que lideró la oposición armada contra Roma.

3.3 Contexto mesiánico

La expectativa mesiánica se hizo más intensa en la primera mitad del siglo I, d.C. El Mesías es el agente escatológico de la salvación, y en su acción se manifestaba la intervención definitiva de Dios, en pro de su pueblo. Había varios tipos de mesías esperados.

a) El Mesías davídico es descrito como un rey-guerrero, teniendo como referencia la figura del rey David, cuya función fue, sobre todo, militar y política. Se encarna en el súper-ángel Miguel, jefe de las huestes angelicales divinas, el defensor por excelencia del pueblo (Dn 12,1). En la batalla escatológica, él enfrenta y derrota su enemigo histórico, Satanás (Ap 12,7). Muchos en la Palestina del siglo I, esperaban su vuelta: de manera especial el movimiento zelota, presto a tomar las armas

y seguirlo. También Jesús fue considerado este Mesías-guerrero, cuando, después de la multiplicación de los panes, quisieron coronarlo Rey (Jn 6,15), o cuando fue anunciado con 'hosanas' en la entrada triunfal en Jerusalén (Mc 11,9-10). La pretensión real será la justificación para su muerte en la cruz (Mc 15,26). Sus rasgos típicos fueron elaborados por Mateo a partir de la figura de David, en el evangelio de la infancia (Mt 1-2).

b) El Mesías sacerdotal es típico sobretodo en Qumran, donde se esperaba la venida del sacerdote mesiánico para realizar la purificación de la impiedad y la restauración del templo escatológico. El Maestro de la Justicia, probablemente un sacerdote sadoquita, considerado el fundador de la comunidad esenia (Documento de Damasco I), es descrito con rasgos escatológico-mesiánicos. Pero la figura que más resalta es la de Melquísedec, celebrado como salvador en *11QMelch 13*. En el 10° jubileo, lo escatológico, realizará la expiación y la liberación de los elegidos del yugo de la esclavitud, enfrentará y derrotará a Belial y será proclamado "rey de justicia". Si el Mesías davídico, estaba relacionado sobretodo a la liberación política, el Mesías sacerdotal tendrá la función de hacer prevalecer la justicia sobre la impiedad, y purificará el templo restableciendo a los legítimos sacerdotes. Su condenación implícita es para las facciones judaicas que se dejaron corromper, abandonando la fidelidad a la Ley.

c) El Mesías profético tiene como su tipo a Moisés y la profecía de Dt 18,15, que afirma la llegada de un profeta como Moisés, en los últimos tiempos. Se creía que Elías fuese este profeta, en base a la profecía de Mal 3,2-3. Pero, la más famosa figura de profeta escatológico es la del *Hijo del Hombre* del libro de Daniel. Se trata de una figura escatológica entronizada en el cielo, cuya función era la de realizar el juicio y la destrucción de los malos en el juicio final. Se encuentra también en el Libro de las Similitudes de Enoc (1 Enoc 46) y en el 4 Esdrás 13, ambos del siglo I, d.C. El Hijo del Hombre parece haber sido el único título aplicado por Jesús a sí mismo, en la fuente Q (Lc 7,34; 9,58; 11,30) Los primeros cristianos interpretaron la figura histórica de Juan Bautista, como la encarnación del profeta escatológico.

d) En el contexto histórico del tiempo de Jesús, varias personas históricas fueron aclamadas como rey y/o Mesías. Después de la muerte de Herodes el Grande, hubo un gran levantamiento popular y varios, en el relato de Josefo, fueron aclamados como Mesías: *Simón*, ex-esclavo de Herodes, que colocó sobre su cabeza la corona real.(*Ant.* 17,273), *Atronges,* un pastor que se proclamó el nuevo David, sustentado por un puñado de hermanos (*Ant.* 17, 278-280), *Judas, hijo de Ezequías. (Ant. 17,272).* En las inmediaciones de la gran guerra (68-70 d.C.), apareció *Simón Bar Giora,* que fue llevado a Roma, como rey esclavizado de los judíos, y allí ajusticiado (*Guerra judaica* 4,510.575). En medio de estas figuras, Jesús de Nazaret también fue aclamado rey por el pueblo, llegando a recibir en sus hombros la púrpura real (Mc 15,17 y //).

4. Propuestas interpretativas

Decir quién fue históricamente Jesús, es prácticamente imposible. La búsqueda por el "Jesús histórico", que marcó la investigación bíblica en los siglos XIX y XX, ayudó a llegar más cerca del hombre Jesús de Nazaret, contribuyendo bastante

en la reconstrucción del contexto histórico, cultural y religioso del cual él fue expresión. Del propio Jesús, sin embargo, no tenemos nada, a no ser el testimonio de quien lo conoció. Las imágenes de él son expresión de las opiniones y de las creencias de sus seguidores, los cuales, cada uno a partir de su fe y de su contexto histórico, pasaron a testimoniar en él como una persona divina.

Presentamos, a continuación, una panorámica rápida de las interpretaciones más significativas, que, a lo largo de los siglos, fueron dadas a Jesús.

4.1. Jesús, "hombre divino"

El *hombre divino* "es un modelo construido en base de un tipo ideal, de hombre considerado divino, en el cual actúan energías maravillosas que se manifiestan o en las curaciones, o en oráculos y formas de premonición" (Theissen, 1999: 377). El ejemplo más significativo de hombre divino y taumaturgo famoso fue Apolonio de Tiana, filósofo neo-pitagórico itinerante del siglo I, cuyos actos llegaron hasta nosotros en la biografía de comienzos del siglo III, escrita por Filostrato. Apolonio habría realizado varios milagros, entre ellos de resurrección, de curación, de exorcismo y acciones prodigiosas incluyendo elementos naturales. La importancia de la curación era grande en el mundo greco-romano, donde *salvación* y *salud* representaban la misma realidad. Los dos términos tienen idéntico origen, en las palabras griegas *soteria* y latina *salus*, que condensaban en sí, la idea de progreso. Los obstáculos para la realización de la propia existencia eran considerados alienadores, llevando a la derrota psicológica y moral. Se trataba de verdaderas tragedias que colocaban a la persona frente a su propio límite. Por eso, la salud y la curación eran alcanzadas en una búsqueda desesperada, por medio de remedios, prácticas alternativas, magia, romerías a santuarios, etc. El dios griego Asclepio, el dios de la curación, era considerado el salvador por excelencia. En su templo de Epidauro, curaba a los fieles que acudían a él. Interesante era su método de curación: los sacerdotes se preocupaban para que los visitantes que iban al santuario pasasen la noche en el recinto del templo, en una gran sala (incubación), con la promesa de que el dios los visitaría, personalmente, en una manifestación, o en sueños, o todavía a través de sus intermediarios, serpientes sagradas y perros, venidos del bosque que rodeaba el templo (Kee, 1993: 116). De la misma manera, también la diosa egipcia Isis, aparecía por la noche en el sueño de sus seguidores, que a ella se acercaban a fin de obtener bendición, curación y vida eterna, más allá del túmulo. En el mundo greco-romano, se hicieron famosos otros taumaturgos: Empédocles, el cual habría resucitado a una mujer, los Dióscuros, celebrados en el XXXIII Himno Homérico, como salvadores de los elementos naturales, y el emperador Vespasiano, autor de varios milagros que demostraban el favor de los dioses para con él (Barbaglio, 2003: 231).

Los operadores de milagros (*miracle-workers*) eran considerados verdaderos *hombres divinos*. El término *theiós aner* exalta el origen divino del poder operando en ellos. Por causa de las semejanzas, esta designación fue aplicada también a Jesús, justificado en el hecho de que Galilea habría tenido una fuerte influencia cultural helenística. Según este pensamiento, los evangelistas habrían 'construido' la imagen de Jesús como *Theiós aner* en los moldes de los taumaturgos greco-romanos. Confrontado con ellos, Jesús sería el mayor de todos, por haber realizado el mayor número de milagros: hay, más o menos, 200 referencias a curaciones relacionadas con

Jesús en los evangelios, en tanto que Moisés tendría 124, Apolonio de Tiana 107 y Eliseo 38 (Smith, 1978: 108). Así, para enfatizar el origen divino de su poder, muchos de los milagros podrían haber sido aumentados posteriormente por los redactores cristianos, según la opinión de estudiosos, como Crossan (1989: 347). Hoy esta propuesta no encuentra más muchos seguidores, por la ausencia de la fórmula *theiós aner* en los documentos antiguos y porque la actividad taumatúrgica de Jesús se diferenciaba de los hombres divinos helenísticos en varios elementos: él actuaba en lugares públicos, no en templos; no cobraba dinero; rechazaba la publicidad y minimizaba sus prodigios (Mc 5,39); buscaba a los enfermos y los aproximaba a sí, dialogando con ellos (Mc 5,36; Lc 18,41); exige la fe (Jn 4,48); privilegia sobretodo a los pobres (Is 61).

4.2. Jesús mago

Para el estudioso Morton Smith (1978), Jesús es un mago. El concepto de magia está relacionado a hechos extraordinarios realizados a partir de una cierta metodología específica. El mago manipulaba determinadas fuerzas divinas por medio de fórmulas estereotipadas y gestos particulares, forzando lo divino a actuar, a cambio de una retribución económica. La magia de Jesús se justificaría, para M.Smith en su propio método de curación, y en la manipulación de los enfermos. Él habría tenido la autoconciencia de un mago, además de haber ejecutado prácticas y ritos mágicos. El autor sustenta también la de que los evangelios habrían limpiado las tradiciones arcaicas de los artificios mágicos originarios, usados por Jesús. En la misma línea, Crossan afirma que la religión y la magia, milagro religioso y efecto mágico son la misma cosa: lo que cambia es la actividad oficial, aprobada y aceptada y las actividades no aprobadas o no aceptadas. El factor discriminante sería, por lo tanto, solamente político. Y concluye: "Elías y Eliseo, Honi y Hanina eran magos y así era también Jesús de Nazaret" (Crossan, 1994: 305-306). Con las debidas diferencias, Jesús sería un taumaturgo carismático, dotado de poder restaurador, obtenido de lo alto, por él mismo. En eso, él sería un mago. Una tal propuesta no convence, en la opinión de Theissen, porque Jesús exige la fe a la hora de la curación, porque sus milagros tienen un carácter escatológico de irrupción del reino de Dios, y porque él se caracteriza más como profeta de los últimos tiempos que como mago (1999: 378).

4.3. Como Elías y Eliseo

En el mundo judaico, era muy viva la memoria de la intervención divina en favor de su pueblo, que se había manifestado por signos grandiosos como las plagas de Egipto, la apertura de las aguas en el Mar Rojo y los milagros de la marcha por el desierto hasta la conquista de la tierra. Los mayores realizadores de signos, operados con la fuerza de Dios, fueron, en el Antiguo Testamento, Elías y Eliseo, profetas del norte (1Rs 17 -2Rs 6). Jesús realiza algunos milagros que son relatados en los ciclos de Elías y Eliseo: multiplica los panes, resucita a los muertos, cura a los enfermos. Tales semejanzas llevan a pensar en un *midrash:* como Elías y Eliseo, Jesús es profeta y taumaturgo, actúa en el norte, como ellos (1Rs 18) enfrenta a la religiosidad oficial, afirmando que sólo Dios puede curar y, con sus curaciones, afirma que el poder de Dios obra también fuera del templo y de las manos de los sacerdotes. A ejemplo de los dos profetas, su acción no se limitó a purificar la religión,

sino que fue realmente política (1Rs 21; 2Rs 9): sus milagros significan el repudio de la religión oficial del templo, por la cual, por la ley de la retribución, la enfermedad estaba estrictamente ligada al pecado. Tal teoría es confirmada por Theissen, cuando afirma que "en el movimiento de Jesús, las curaciones milagrosas ocupan el mismo lugar que en el movimiento de resistencia tenían las acciones terroristas" (1989: 87). La acusación de ser un loco (Mc 3,21) y de operar milagros por estar poseído por Belcebúl (Mc 3,22) reflejan su rechazo por los grupos dominantes de la sociedad palestinense del siglo I.

4.4. Actividades milagrosas de Jesús x muerte en la cruz

El evangelista que más enfatiza los milagros de Jesús es Marcos. Él escribe bien cercano a la gran guerra judaica, y pudo sentir la influencia de las expectativas escatológico-apocalípticas, que con certeza, más no únicamente (ver tesis de Goodman, 1994) ofrecieron su contribución ideológica para la insurrección contra los romanos. Uno de los ejes del evangelio marcano, es la lucha de Jesús contra el diablo, y el anuncio del reino de Dios (1,18), de los cuales los numerosos milagros de curaciones y exorcismo de Jesús son expresiones.

Pero el contexto helenístico de la obra de Marcos, lleva hacia otra reflexión. El gran desafío de los primeros cristianos frente al helenismo fue el rechazo, por la cultura greco-romana, de un Dios muerto en la cruz. El discurso de Pablo en el aerópago de Atenas, construido en los moldes de la retórica antigua, resbala frente a la cruz: "Cuando oyeron hablar de resurrección de los muertos, algunos comenzaron a burlarse, otros dijeron: 'Te oiremos respecto de eso, otra vez'" (Hch 17,32). Es posible que la teología de la cruz, que tiene en Pablo su mentor más significativo (Fp 2 y 1Cor 1-2), sea fruto justamente, de ese conflicto cultural con el mundo helénico, en el intento de afirmar la fe en un Dios muerto y resucitado (Hoornaert, 1997). El más antiguo de los evangelios, Marcos, refleja, en su estructura general, este conflicto de los cristianos de la segunda generación fuera de Palestina. Si, de un lado el evangelista presenta a Jesús como milagrero y exorcista, en la primera parte de su obra (Mc 1-8), del otro, afirma el fracaso de esta imagen de Jesús, visible en la incomprensión de sus discípulos (8,27-30) y en el rechazo del mundo judaico. (Mc 8-16). Para Marcos solamente la cruz, asumida conscientemente como proyecto divino (8,31-34), mostrará quien es realmente Jesús. Es significativo que sólo al final, delante del crucificado, el centurión pagano, representante de los cristianos de la comunidad marcana, salpicada por el imperio romano, hará su solemne profesión de fe en "Jesús, Hijo de Dios" (15,39). Para el evangelista, "cualquier asimilación de Jesús a un *hombre divino* a la manera helenística es rechazada por él. Jesús no es un *superman* de los gestos maravillosos. Su vida acaba en una cruz, una cruz despojada de cualquier evento prodigioso, a pesar de que ya anuncie la gloria de la resurrección" (Perrot, Paulus: 92-93).Con esto, Marcos afirma dos cosas: de un lado, que Jesús era un "hombre divino", un *miracle-worker*, tal vez el mayor de todos, por los grandes prodigios por él realizados, pero por otro lado, su divinidad se manifiesta no tanto en éste su poder taumatúrgico, cuanto en la fidelidad radical al proyecto del Padre que prevee la asunción redentora de la cruz. Con esta afirmación, Marcos estaría incentivando a sus oyentes a permanecer fieles frente a las dificultades, rechazos y, quizás, persecuciones.

5. "Milagro" – entre lo objetivo y lo subjetivo

Antes de concluir, proponemos algunas reflexiones a partir de la psicología. Pueden ayudarnos a entender la cuestión de los milagros, tan importante también en nuestros días.

5.1. Definición de milagro

Entendemos por milagro "(1) un evento no común, sorprendente o extraordinario que, en principio, es perceptible a cualquier observador interesado e imparcial; (2) un suceso que no encuentra explicación razonable en las habilidades humanas o en otras fuerzas conocidas que actúan en nuestro mundo de tiempo y espacio; (3) un evento resultante de un acto especial de Dios, haciendo lo que ningún poder humano consigue hacerlo" (Meier, 1998: 17).

5.2. ¿Acontecen los milagros?

Para la mentalidad moderna, marcada por el racionalismo, es difícil creer en el milagro, entendido como mutación de las leyes naturales. En la mentalidad de los antiguos, por lo demás, ¡todo era milagro! Si Dios caminaba con el pueblo, podían justificar las acciones grandiosas de él a favor de los suyos, como, por ejemplo la liberación en el éxodo, las plagas de Egipto, hasta la encarnación de Jesús en la historia. Mantenerse en comunión con Dios era la garantía de su favor.

Con el avance de la ciencia y de la técnica, se dieron otras explicaciones e interpretaciones al fenómeno de lo extraordinario, a partir de otros paradigmas. Se cuestiona sobretodo el concepto de salud y de enfermedad: ellas no están relacionadas solamente con el cuerpo, lo físico, pues la persona es sana cuando está bien psíquicamente así como físicamente. Investigaciones recientes, demostraron que la mayoría de nuestras dolencias (hasta el 70-80%) son consecuencias somáticas de problemas psíquicos: se trata de las llamadas dolencias psicosomáticas. La curación de estas dolencias no se dará, por lo tanto, solamente a través del uso de remedios químicos, sino que se tendrá que trabajar también lo psicológico, el interior, devolviéndole la serenidad, la tranquilidad, la esperanza, la confianza, la fe.

Existen también traumas antiguos, origen de bloqueos en el normal desenvolvimiento de las personas, generando los más variados problemas físicos, como la incapacidad de hablar, de caminar, etc. En estos casos, solamente una "regresión reorganizadora" podrá traer la solución de los problemas (Perrot, 2000: 128). El contexto religioso facilita tal regresión: el clima de oración de grupo, el calor comunitario, la acogida benevolente e incondicional, la posibilidad de *transfer* colectivo en relación al líder (sacerdote, pastor, psicólogo), la fuerza positiva, 'mágica' y psicológica de la palabra del líder ("Espíritu mudo y sordo: yo te lo ordeno: ¡sal y nunca más entres en él!" Mc 9,25), la identificación con páginas bíblicas (donde son depositados) los fantasmas individuales generados por los conflictos individuales: todo esto ayuda a la persona a retroceder hasta la causa psicológica del problema y, en varios casos, a removerla, trayendo el fin de la somatización. La curación, en ciertos casos, repentina y sorprendente del problema, puede ser saludada como un milagro: ¡y realmente de un milagro se trató!

5.3. Con relación al diablo

En cuanto para la filosofía él es "la no-persona", la ausencia de bien, que, no teniendo subsistencia, sería solamente *un accidente (privatio boni ex summum bonum)*, la teología cristiana afirma la existencia de un ser-personal-responsable por el mal en el mundo. La figura del diablo carga un gran valor simbólico, fundamental para su interpretación. Toda imagen es una construcción cultural, un conjunto de símbolos que visualizan y sintetizan lo que es considerado como negativo y perjudicial para un determinado grupo social. La función de las imágenes es importante, porque ellas, de cierta forma visualizan, dan rostro y nombre a las 'amenazas' y 'enemigos', responsabilizándolos por el mal. El peligro de fuga de las responsabilidades está presente en este proceso simbólico.

Existe también, el riesgo de la 'demonización' del otro, sobretodo del diferente. En este sentido, la definición de lo que es 'normal', el padrón de comportamiento social y moral y la consecuente 'demonización' del diferente, es una afirmación de hegemonía política, social, cultural y religiosa. En nombre de esto, desde siempre 'los otros' son tachados de herejes, brujas, demonios, y eliminado hasta físicamente. Este tipo de demonio está en nosotros y es fruto de nuestra incapacidad de lidiar con lo plural, lo diferente, el otro.

6. Conclusión

Sobró, como conclusión, una última pregunta: el Jesús histórico, ¿hizo milagros? Es prácticamente imposible responder a tal cuestión, por no tener acceso a las fuentes directas. El Jesús que encontramos en los evangelios y en las otras fuentes, es el Jesús de la fe de los cristianos de la segunda o tercera generación. La imagen del Jesús milagrero y taumaturgo, representan lo que ellos pensaban que fue Jesús. Se destacan dos elementos: primero, la presencia del poder de Dios en los milagros operados por Jesús, que los hacen señales/signos de la proximidad del reino; segundo, la asimilación de Jesús, sobretodo a Elías, el profeta escatológico de los últimos tiempos que, por la tradición, era considerado realizador de milagros. La tradición de Jesús milagrero, taumaturgo y exorcista recibió testimonio y confirmaciones tan grandes y macizas en las fuentes antiguas, en una coherencia tan impresionante, que llevan a Meier a concluir que "si la tradición de los milagros del ministerio publico de Jesús tuviese que ser rechazada *in toto* como no-histórica, lo mismo tendría que ocurrir con las otras tradiciones del evangelio sobre él" (1998: 152). Traduciendo para un buen portugués: "¡onde há fumaça, há sempre fogo!" ("¡Donde hay humo, hay siempre fuego"!).

Bibliografía citada

BARBAGLIO, Giuseppe, *Gesù ebreo di Galilea–Indagine Storica,* Bologna, EDB: 2002.

CROSSAN, J.D., *O Jesus histórico-A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo,* Rio de Janeiro, Imago: 1994.

GOODMAN, Martin, *A classe dirigente da Judéia-As origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C.,* Rio de Janeiro, Imago: 1994.

HOORNAERT, Eduardo, *Cristãos da tercera generação (100-130),* Petrópolis, Vozes: 1997.

HORSLEY, Richard A. e HANSON, John S., *Bandidos, profetas e messias...*

JOSEFO, Flavio, *Antigüedades judaicas*, Buenos Aires, Acervo Cultural Editores: 1961 (obras completas de Flavio Josefo).

————*Guerra de los judíos,* Buenos Aires, Acervo Cultural Editores: 1961.

KEE, H.C., *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento,* Brescia, Paideia:1993.

MEIER, Johann Paul, *Um judeu marginal – Repensando o Jesus histórico,* vol.2, Rio de Janeiro, Imago: 1998.

PERROT, Ch., SOULETIE, J.-L. e THÉVENOT, X., *I miracoli- Fatti storici o genere letterario?,* São Paulo, Paulus : 2000.

SCHIAVO, Luigi e SILVA, Valmor da, *Jesus milagreiro e exorcista,* São Paulo, Paulinas: 2000.

SMITH, Morton, *Jesus, the Magician*, San Francisco, Harper & Row: 1978

THEISSEN, Gerd e MERZ, Annette, *Il Gesù storico – um manuale,* Brescia, Queriniana, 1999.

THEISSEN, Gerd, *Sociologia do movimento de Jesus,* São Leopoldo/São Paulo, Sinodal/Vozes: 1989.

Luigi Schiavo
schiavo@cultura.com.br

SHIGEYUKI NAKANOSE Y MARIA ANTÔNIA MARQUES

JESÚS Y SUS OPOSITORES

Resumen
Con su práctica de estar con las personas pobres y excluidas, Jesús entró en conflicto con las autoridades religiosas y políticas de la sociedad de su tiempo. Jesús denunció el nacionalismo judaico, yendo contra la mentalidad de los fariseos y de los escribas. Colocó el valor de la vida, por encima de la observancia de la ley. Criticó el sistema del templo y el pago de impuestos abusivos, controlado por el imperio romano y sus colaboradores, como los herodianos y los saduceos. Su práctica creó fuerte oposición, culminando con su muerte.

Abstract
Jesus´ practice of being together with the poor and the excluded ones were the causes of confrontations He had with the political and religious authorities of His time. From the ground of the exploited ones, Jesus denounced the exclusive nationalism, and by so doing. He went against the mentalities of the Pharisees and the teachers of Law. For Jesus, life is above all the Law's observances. He criticized the Temple's organization and the abusive tax collection, controlled by the Roman officials and their collaborators, such as Herodians and Sadducees. His practice caused strong opposition, culminating in His own death.

'¿Quién dicen los hombres que soy yo?' Ellos respondieron: 'Juan Bautista'; otros, 'Elías'; otros, 'uno de los profetas'. 'Y ustedes,' preguntó él' ¿quién dicen que yo soy?' Pedro respondió: 'Tú eres el Cristo'" (Mc 8,27-29). Las interpretaciones sobre la vida y el ministerio de Jesús son muchas. La única realidad de la que podemos tener certeza, es que él fue crucificado bajo Poncio Pilatos, procurador romano (26-36 d.C.)

Jesús tenía en el centro de su práctica a las personas pobres, enfermas y marginadas por el sistema, actuando contra el legalismo y el nacionalismo de los fariseos y escribas, valorizando la vida por encima de la ley. Él criticó el sistema del templo y las exigencias de impuestos abusivos, controlados por el imperio romano y sus colaboradores, como los herodianos y los saduceos. Su manera de actuar creó una fuerte oposición, teniendo como desenlace su muerte.

En el intento de conocer mejor la persona de Jesús y los conflictos que se originaron con su práctica, vamos a recordar la realidad de su tiempo, su compromiso sociopolítico e identificar sus principales opositores.

La dominación del imperio romano en Palestina[1]

Palestina era un importante corredor comercial que posibilitaba la comunicación entre Mesopotamia y Egipto, entre Arabia y el Norte de Siria y Fenicia. El control de esta área fue siempre objeto de disputas entre los grandes centros políticos. El norte de Palestina, Galilea, era una región de tierras fértiles y de una rica agricultura. Su población estaba conformada por campesinos, pequeños hacenderos, artesanos y trabajadores ordinarios; el 80 al 90 % de los habitantes trabajaban como agricultores.(1) La región producía varios tipos de granos (Mt 13,24-30; Mc 4,26-32), aceite de oliva, vinos, frutas, castañas, y dátiles en cantidad suficiente para la exportación.

Otra actividad económica importante de los galileos era la pesca, desarrollada a lo largo de las orillas del Mar de Galilea.[2] Esto puede ser confirmado a partir del nombre de algunas ciudades, como Betsaida –casa de pesca-, Tarquéia –la ciudad del pez-. La pesca estaba ligada a la industria estatal y la riqueza no quedaba en manos del pueblo, sino más bien iba hacia una pequeña élite. Los impuestos eran abusivos. Las familias de los pescadores y de los agricultores estaban organizadas en cooperativas, a fin de poder pagar los altos impuestos, las tasas y los peajes (Lc 5,7-9.10a). A partir del año 63 a.C. Pompeyo había anexionado la tierra de Israel como provincia del imperio romano. Galilea, Perea, Idumea y Judea pasaron a pagar tributo para el imperio. Esta situación provocó muchas revueltas en Galilea. Sin embargo los romanos eran implacables con aquellos pueblos que les rechazaban la sumisión. Varias ciudades de Galilea fueron destruidas, arrasadas e incendiadas. Palestina representaba apenas un 1% del territorio del imperio romano, no obstante, había un 8% de las tropas del ejército en esta región. Eso muestra la importancia de mantener el control sobre esta región.

En medio a esa turbulencia social, alrededor del año 40 a.C., Herodes el Grande consiguió, con trampas e intrigas, ser reconocido como rey de los judíos. Su gobierno estuvo marcado por la tiranía y la opresión. Él pasó para la historia como un gran constructor e incentivador del helenismo, implantando la lógica de la ciudad y de las construcciones conforme al estilo de los griegos. Él inició la reconstrucción del templo de Jerusalén, que sólo fue concluida poco antes de la guerra judaica (66-73 d.C.), construyó un teatro, un anfiteatro, el palacio real y varias ciudades, como Cesárea Marítima y Sebaste. Los gastos con estas obras, obligaron a la creación de muchos impuestos, que pesaron fuertemente sobre la población campesina.

Herodes y sus partidarios –los herodianos– consiguieron implantar un sistema rígido de fiscalización de los impuestos. La mayoría de los judíos consideraba inaceptable el pago de los impuestos, directos o indirectos. El impuesto directo era el de la tierra, y el impuesto personal; estas dos formas de impuestos, eran pagadas a personas ligadas al imperio. El impuesto sobre la tierra, sobrecargaba a todos los productores, alcanzando entre el 20 y 25% de la producción: una parte era pagada en producto y la otra en dinero. El impuesto personal era estipulado en un denario.

---

[1] Bruce J.MALINA y Richard L.ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels,* Minneapolis: Fortress Press, 1992, 422p. (en especial p. 7-8).

[2] Kenneth C. HANSON y Douglas E. OAKMAN, *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts,* Minneapolis: Fortress Press, 1998, 235p. (en especial p. 106-110).

Para las mujeres, a partir de los 12 años, y para los hombres, a partir de los 14 años.[3]

Los impuestos indirectos eran varios...Retenciones del trabajo personal a favor de las tropas, tasas de aduana, peajes sobre la circulación de personas y mercaderías. En general, esos impuestos eran cobrados por los publicanos, personas que alquilaban el derecho de recibir el impuesto sobre una determinada región. Estos impuestos eran fijados por las autoridades, pero los cobradores aumentaban, de acuerdo a su ambición. La tributación abusiva sobre los contribuyentes, generó un odio profundo contra este grupo. El arrendamiento estaba muy bien organizado. Existían los cobradores y los jefes de los cobradores.

El cobro de los impuestos se volvió insostenible. Aquí y allá surgieron focos de revuelta. Pero el control de Herodes el Grande era muy rígido, impidiendo o sofocando la mayoría de las protestas. Él actuó con mano de hierro y consiguió acabar con las revueltas, teniendo la ayuda del ejército romano y de su propio ejército.

Después de la muerte de Herodes el Grande, Palestina fue dividida en tres distritos. Herodes Antipas (4 a.C.- 39 d.C.) quedó como tetrarca de Galilea y de Perea o Transjordania del Sur, Felipe asumió la Transjordania del Norte, y Arquelao con Judea y Samaria. Herodes Antipas, en el intento de agradar al pueblo judío y al imperio romano, emprendió grandes construcciones, como la reconstrucción de Séforis y la fundación de la ciudad de Tiberíades, en 19 d.C., conforme a los padrones helenísticos. Tiberíades pasó a ser su capital, y continuó siendo la ciudad administrativa a lo largo de todo el período romano.

La población de Tiberíades estaba conformada por judíos y gentiles. La ciudad era considerada como una de las más populosas del imperio greco-romano. En la ciudad había teatros, baños públicos y estadios. En tiempos de Herodes, era el centro administrativo y comercial de Galilea, ya que estaba situada en la ruta principal entre el Mar de Galilea y Cesárea, en el Mediterráneo. Era una ciudad construida en el estilo greco-romano. Ahí se hablaba el arameo, el griego y el latín.

Séforis, Tiberíades, Tarqueia y otros poblados galileos ostentaban gran parte de las instituciones de las ciudades urbanas helenístico-romanas típicas. Los gastos de construcción y de vida en las ciudades, dependían casi enteramente de la explotación de las aldeas. Las élites estimadas en un 5%, controlaban entre el 50 y el 60 % de la producción.[4] Herodes Antipas llegaba a recibir en torno a los 200 talentos por año, o el equivalente a 1.200.000 denarios, referentes al impuesto de la pesca.[5]

En tiempos del imperio romano se popularizó el uso de la moneda, siendo necesaria para el pago de los impuestos y la compra de productos y servicios (Mt 27,10; Mc 12,15-17; Lc10,35; 12,6). Los campesinos eran obligados a vender sus productos, y casi siempre era preciso una gran cantidad de productos en trueque de unas pocas monedas. El número de personas endeudadas y esclavizadas era creciente (Lc 11,4).

Además de las exigencias de los impuestos civiles, la vida económica del pueblo judío empeoró todavía más, puesto que ellos tenían que pagar los impuestos co-

---

3 Martín VOLKMANN, *Jesús e o templo,* São Paulo/São Leopoldo: Paulus/Paulinas, 1992, 170 p.(en especial la p.53).

4 K.C. HANSON y Douglas E. OAKMAN, *Palestine in the Time of Jesús: Social Structures and Social Conflicts,* p.113.

5 Ana Flora ANDERSON y Gilberto GORGULHO, *Jesus de Nazaré 2000 – O profeta da compaixão,* São Paulo 2000, 76p. (en especial p.13).

brados por el templo. Los romanos aceptaron la organización religiosa de los judíos, pero, a su vez, pasaron a nombrar el sumo sacerdote, máxima autoridad en el templo y responsable por el sanedrín. El sanedrín era el consejo supremo de los judíos, constituido por sacerdotes, escribas y ancianos de la nobleza que actuaban en Jerusalén. Los escribas eran los especialistas en la Escritura; los doctores de la Ley, los cuales después de un largo proceso de formación, eran admitidos al Sanedrín.

El sanedrín poseía su propia organización, teniendo amplios poderes para cobrar los tributos religiosos y controlar al pueblo judío, incluso con tribunales para juzgar según la Ley judaica, excepto en delitos políticos.

Entre los impuestos judaicos, estaba el impuesto al templo, destinado al mantenimiento del culto y de las personas que allí trabajaban. Era obligación de todo israelita adulto, ya fuera en Palestina o en otros países, pagar el impuesto anual para el templo, estipulado en dos denarios. Además de este impuesto, existían varios décimos sobre las colectas, siendo el 10% para el templo, 10% para ser consumido en Jerusalén y distribuido para los pobres. Cada siete años, el producto referente a un año de trabajo, debería ser destinado a los pobres.

El código sacerdotal reglamentaba varios sacrificios (Lv 1-7; Nm 18), entre ellos estaban los sacrificios de pecado, de expiación, de comunión y de holocaustos. Las ofrendas para los sacrificios eran vendidas en el propio Templo, por persona ligadas con el. De esta manera había una doble ventaja: por la venta de los productos y los propios productos, destinados a la manutención de las personas que trabajaban en el Templo. Las entradas podían ser adquiridas por medio de la remisión de promesas y votos (Mt 15,5).[6]

Las exigencias del pago de impuestos a los romanos y de los impuestos religiosos judaicos, provocaron un acelerado empobrecimiento. Tanto en Galilea como en Judea, se daban constantes rebeliones. Los innumerables impuestos pesaban sobre los hombros del pueblo judío. Junto a una pequeña minoría que derrochaba lujo, había un triste escenario de destrucción, pobreza, miseria y hambre. En nuestros evangelios, vemos y oímos hablar de pobres, esclavos, intermediarios, de sueldos al día, pescadores y prostitutas. Personas y grupos que vivían al margen de la sociedad.

Los pobres en el imperio romano

En la mentalidad de los romanos, había el sistema del clientelismo, un mecanismo asistencialista que mantenía la situación de injusticia.[7] Como herencia de los griegos, los romanos declaraban que el trabajo era propio de los esclavos. En este contexto, ciudadano era el hombre que podía vivir del trabajo esclavo de otras personas. Había la mentalidad de que los pobres se encontraban en esa condición porque eran vagabundos o porque no fueron favorecidos por las divinidades.

El clientelismo estaba basado en las relaciones de trueque. Era cuestión de honra. Alguien de un estrato superior beneficiaba a una persona de estrato inferior.

---

6 Martin VOLKMANN, *Jesús e o templo,* p.63-65.

7 Bruce MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento – Perspectiva desde la antropología cultural,* Editorial Verbo Divino: Estella (Navarra), 1995, 240 p.

En este sistema, el *status* y la honra estaban ligados al número de clientes. El objetivo no era el de favorecer a los pobres, sino engrandecerse a sí mismo y garantizar la sumisión. El cliente debía obligaciones frente a su patrón y tenía que mantener su lealtad a él.

La cultura judaica tiene una postura diferente para con los pobres. En la sinagoga había un cuidado especial con los menos favorecidos, consecuencia del estudio de la Ley. La sinagoga estaba organizada de manera diferente a la del templo. Había un jefe de la sinagoga, el *archisynagogo,* encargado del funcionamiento del culto, con la función de coordinar la lectura de las Escrituras y las oraciones. El asistente o *hazzan o diakonos*, era el responsable por las cuestiones prácticas de la sinagoga. Y todavía existía un encargado de recoger las limosnas semanalmente y organizar una refección para los pobres, diariamente.

Pobreza y miseria, en general, venían acompañadas de dolencias. Había muchas personas enfermas. La ceguera era común, pudiendo tener causa hereditaria, o ser consecuencia de falta de higiene o de mala alimentación. La lepra era el fantasma que asustaba a toda la población. Cualquier dolencia de la piel, contagiosa o no, era ya clasificada como lepra. Había muchas personas alejadas, epilépticas o hidrópicas. Las dolencias mentales y físicas estaban asociadas con el demonio, por ejemplo, los casos de mudez, sordera, epilepsia, esquizofrenia, y hasta incluso otras neurastenias. La cura era buscada por medio de la oración y de textos de encantamiento.

En tiempos de Jesús, las leyes referentes a la pureza, marginaban a los enfermos leprosos (Lv 13 y 14). Todos los líquidos que salían del cuerpo humano provocaban impureza. Este sistema excluía a las personas de la convivencia social. Por lo tanto, había muchas personas al margen del sistema, sin arte ni parte, sintiéndose abandonadas por la sociedad y por Dios. Dolencia e impureza ritual estaban interconectadas. La impureza excluía al individuo del templo, de la sinagoga y del culto, ya que la persona era considerada maldita.

La dolencia era una grave cuestión social, puesto que los enfermos quedaban sin asistencia médica, viéndose forzados a mendigar para sobrevivir. Y todavía más, por la opresión religiosa. Una persona enferma, normalmente era vista como alguien que estaba pagando por algún mal realizado (Ex 20,5; Jo 9, 1-3). La religión oficial consideraba a la pobreza, a la dolencia y a la deficiencia mental, como consecuencias del castigo de Dios y la presencia de malos espíritus que habían tomado posesión de la persona (Mc 9, 14-29; Lc 13, 10-14).

Esa era la teología de la época, conocida como teología de la retribución, la cual afirmaba que Dios bendecía a la persona justa con riqueza, descendencia y vida larga. Y castigaba a las personas injustas con pobreza, dolencias, sufrimientos, esterilidad y muerte precoz. La situación de opresión y esclavitud se volvió insoportable, dando origen a varios movimientos populares de resistencia.

Retomando las revueltas

Después de la muerte de Herodes, tuvo lugar un renacimiento del mesianismo popular: la espera de un rey, descendiente de David, que iría a restaurar la realeza de Israel. El propio Jesús fue crucificado como "rey de los judíos" (Mc 15,26). Antes y después de Jesús surgieron varios líderes con pretensiones reales. Para el

pueblo, especialmente para los campesinos, Herodes y sus sucesores no eran reyes legítimos, sino simplemente fantoches, que gobernaron debido al apoyo de Roma y no como ungido de Dios.

En el reinado de Arquelao, en el día de su posesión, hubo una masacre de tres mil judíos[8] a la puerta del templo, con ocasión de la fiesta de Pascua, en el día de su posesión. El pueblo se amotinó. En Galilea, Judas, hijo de Exequias, organizó un grupo y atacó el palacio de Séforis. En Perea, tenemos el movimiento de Simón, ex-esclavo de Herodes, y en la región de Judea, Astringes. Las diversas rebeliones fueron sofocadas. Jesús creció en este ambiente de revuelta y descontento.

Arquelao fue depuesto en el año 6 d.C. Roma asumió el control directo de Judea. El gobierno civil estaba en manos de procuradores romanos y el poder religioso en las manos del sumo sacerdote, nombrado por Roma. La aristocracia de los saduceos apoyó a Roma. En este momento, surgió una nueva ola de revueltas. Entre los grupos de revoltosos encontramos a los *bandidos*[9], grupo social que nació de la sociedad campesina explotada. Se trata de un grupo que hace oposición al régimen injusto y opresor. En general, los bandidos o salteadores, como eran conocidos, recibían apoyo y protección de la población pobre. Eran vistos como defensores de la justicia.

Entre los años 27 y 69 d.C. aparecieron diversas figuras proféticas en medio del pueblo. Existían dos tipos de profetas populares: el que hablaba (pronunciaba oráculos) y el de la acción. La función del primero era anunciar el juicio de Dios. El profeta de acción, tenía el objetivo de motivar a las personas a participar en la acción redentora de Dios. Juan Bautista era un profeta que predicaba la cercanía del juicio de Dios. Él comenzó a predicar alrededor del 27 d.C., formó un movimiento popular fuerte y fue decapitado en el año 29 d.C.

Profetas de acción, como Teudás (Hch 5,36) y el egipcio (Hch 21,38), anunciaron el juicio de Dios, pero también eran líderes de movimientos campesinos de las aldeas de Judea. Eran los llamados profetas de la liberación, influenciados por las tradiciones judaicas del Éxodo y de los grandes líderes, como Moisés y Josué. En medio de las varias corrientes religiosas y filosóficas, aparece Jesús. Con 30 años, él deja Nazaret y se va tras Juan el Bautista, es bautizado por él y, más tarde, Jesús aparece como un predicador itinerante, sin embargo su anuncio y su práctica lo distancian de la predicación de Juan Bautista.

La práctica de Jesús

La predicación de Jesús era diferente del anuncio de Juan Bautista: en vez de hablar del juicio de Dios, él habló de la misericordia y de la gratuidad de Dios. Anunció la llegada del Reino de Dios: "No se preocupen, por lo tanto, diciendo '¿Qué comeremos? ¿Qué beberemos? ¿Con qué nos vestiremos?' Busquen primero el Reino y la justicia de Dios, y todo lo otro les será dado por añadidura" Mt 12,31.33). Un anuncio sencillo, pero esencial, ya que respondía a las necesidades

---

[8] Flavio JOSEFO, *Antiguidades judaicas,* 17,745, en *História dos Hebreus,* vol.5, São Paulo:Editora das Américas, 420 p.(en especial p.224).

[9] Richard A. HORSLEY y John S. HANSON, *Bandidos, profetas y messias,* - Movimentos populares no tempo de Jesús, São Paulo: Paulus, 1995, 226 p.(en especial p.57-88)..

básicas de la persona. Constituye una llamada urgente a vivir la práctica de la justicia y de la solidaridad.

La población de las aldeas y lugarejos de Galilea, sufría con la explotación del poder civil y religioso. Hambre, miserias y dolencias eran realidades constantes. Jesús experimentó en su propia piel la dureza y el sufrimiento (Mc 6,34). Andando en las plazas, en las casas, en la playa, en las sinagogas y en el templo, encontró leprosos, ciegos, sordos, cojos, dementes, posesos, dolientes, mujeres, niños...Personas excluidas por el poder civil y religioso. El cuidado por los pobres y enflaquecidos, estaba en el centro de la preocupación y de la práctica de Jesús.

Jesús cura en día de sábado (Mc 1,21-28; 3,1-7), pasando por encima de las prescripciones de la ley religiosa. La observancia del sábado era uno de los principales preceptos de la religión judaica. La persona que transgredía la ley del sábado, era castigada con la excomunión o condenación a muerte. Jesús colocaba en primer lugar la vida de la persona y no la observancia de la ley.

En su práctica, rompió con las leyes de la pureza, ya que tocó a un leproso (Mc 1,41). Y más todavía: al atender a un pedido del paralítico, Jesús desafió el poder oficial del sacerdote, la única persona autorizada para presidir el ritual de la purificación. Además del leproso, tocó el cadáver de una niñita (Mc 5,41) y se dejó tocar por la mujer que sufría de hemorragia (Mc 5,24-28). Estas personas eran consideradas impuras por la Ley y podían causar impureza en toda la comunidad.

Jesús no se preocupó con la minuciosa legislación religiosa sobre los alimentos (Mc 7,15-23), ni tampoco con los sacrificios de holocaustos (Mc 2,28; 11,15-17; 12,33), llegando a desautorizar el sistema sacrificial del templo (Mc 7,11-12). Él evidenció que el cumplimiento de la Ley sin considerar la vida y la necesidad de las personas, era equivalente a invalidar la Palabra de Dios.

La manera de actuar Jesús, era contraria a las costumbres de la tradición judaica. Él se relacionaba con publicanos y pecadores, incluso en su grupos de seguidoras/res había un publicano (Mc 2,14-17). La misión de Jesús no estaba restringida a los judíos, ya que él entró en contacto con extranjeros y aprendió, en sus relaciones con estas personas. La sensibilidad y la experiencia cotidiana de la mujer sirio-fenicia, por ejemplo, le enseñaron a transponer las barreras del patriarcado y a abrirse hacia otros pueblos.(Mc 7,24-31).

En la sociedad judaica la familia era considerada fundamental. Jesús rompió con esta estructura, y propuso nuevos lazos entre las personas. "'¿Quién es mi madre y mis hermanos?' Y dirigiendo su mirada a los que estaban sentados a su alrededor, dijo 'Estos son mi madre y mis hermanos. Quien hiciere la voluntad de Dios, éste es mi hermano, mi hermana, mi madre'" (Mc 3,33-35). Lo que debía unir a las personas no eran los lazos de sangre o la pertenencia al pueblo judío, pero sí la realización de la voluntad de Dios: el servicio de la justicia.

La opresión creada por el poder religioso era más profunda que la sumisión al poder romano. En nombre de Dios se justificaba el nacionalismo judaico, la marginación social, la sumisión ciega a la Ley, la separación entre puro e impuro generando un sentimiento de indignidad frente a Dios y una religión desligada de la práctica social Mc 11, 10.17; Mc 1,39-45). Jesús intentó acabar con el fanatismo judaico (Mc 4,30-32; 13,10). Lo mismo hizo con la marginación social, evidenciando que Dios está contra toda forma de discriminación (Mc 1,39-45). Jesús mostró que Dios siempre está con los pobres: "Bienaventurados son los pobres, porque de ellos es el

Reino de Dios" (Q 6,20). Una enseñanza contraria a la Ley oficial, la que afirmaba que la pobreza era castigo de Dios.

Con su manera de obrar y de vivir, Jesús desautorizó el sistema vigente de su tiempo. No tuvo ningún recelo de enfrentar los dirigentes religiosos y políticos, llegando a denunciarlos fuertemente: "¡Ay de Uds., fariseos, porque cargan a las personas con cargas difíciles de llevar, y Uds. ni las tocan con un dedo" (Q 11,46). Jesús criticó la infidelidad de los sumos sacerdotes (Mc 12,38-40) y acusó a las autoridades de los saduceos de no conocer la Ley y el poder de Dios (Mc 12,18-27). En fin, actuando a contramano de los poderes establecidos, Jesús enfrentó la oposición de los fariseos, escribas, herodianos, saduceos y del imperio romano.

Jesús y los fariseos

Los evangelios presentan al grupo de los fariseos como el principal oponente de Jesús. Se trataba de un partido religioso dentro del judaísmo, cuyo origen se remonta al tiempo de los asmoneos (160-63 a.C.). El nombre *fariseo* viene del hebreo *parash* y significa separado. Este grupo no aceptó la política implantada por los asmoneos e hizo oposición al gobierno de Juan Hircano (135-104 a.C)[10], pero fue durante el reinado de Alejandro Janeo que el conflicto con los fariseos se transformó en una guerra civil[11] (103-76 a.C.). Los fariseos resistieron a la dominación romana y a sus colaboradores –los herodianos y los saduceos– hasta la toma de Jerusalén (70 a.C.).

El grupo de los fariseos era un partido pequeño. Flavio Josefo nos da la información de que el número de ellos en tiempos de Herodes estaba en torno a los 6.000.[12] Ellos, al contrario de los saduceos, creían en la resurrección de los muertos y en la llegada del Mesías, que sería anticipada mediante la observancia de la Ley (Cf. Hch 23,6-8). Por esto, seguían rigurosamente la Ley, y no solamente la Ley codificada en el Pentateuco, sino que también buscaban la interpretación de la Ley: tradición escrita y oral. Los fariseos eran hombres piadosos, guardaban el sábado y las leyes de la pureza (Mc 2,23-3,6; 7,1-23). Mantenían viva la tradición de los antepasados (Mc 7,1) y pagaban el diezmo sobre todos los productos agrícolas, hasta, incluso de las plantas más insignificantes.

La vivencia religiosa de los fariseos era una forma de mantener la identidad judaica y la cohesión del grupo. Era una manera de reaccionar contra la dominación política y cultural de Roma. Ellos se consideraban los verdaderos judíos, por practicar rigurosamente la Ley. Los fariseos eran una fuerza religiosa y política, inclusive había miembros que formaban parte del sanedrín.

---

10 Cf. Shaye J.D. COHEN, *From the Macabees to the Mislnah,* p.15.

11 Cf. Norman K.GOTTWALD, *Introdução socioliterária à Biblia Hebraica.* P.419. Alejandro Janeo mandó crucificar 800 fariseos, después de haber mandado matar, enfrente de ellos, sus esposas y sus hijos. Cf. Flavio JOSEFO, *Antigüidades judaicas,* 13,558, en *História dos hebreus,* vol.4, p.197. Estos acontecimientos pueden ser datados entre los años 96-95 a.C. Cf. James SS. MCLAREN, *Power and Politics in Palestine. The Jews and the Governing of their Land 100 BC-AD 70,* p. 56.

12 Flavio JOSEFO, *Antigüidades judaicas,* 17, 726, en *História dos Hebreus*, vol.5, São Paulo: Editora das Americas, 1956, p.177; John McKENZIE, *Dicionário bíblico,* São Paulo: Paulus, 1984, p.339; Joaquin Jeremias, *Jerusalém no tempo de Jesus – Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário,* São Paulo: Edições Paulinas, 1983, 514 p.(en especial p.340,n.46).

Los fariseos por su modo de vivir, eran respetados por la gran mayoría del pueblo judío. Eran maestros de la Ley y educaban al pueblo judío en la fe religiosa. Para ellos, Israel era un pueblo santo, y por lo tanto la ocupación romana contaminaba al pueblo y a la tierra.

De un lado, la fe de Jesús estaba cercana a las convicciones religiosas de los fariseos. Jesús predicaba la llegada inminente del reino de Dios, pero, como los fariseos, creía en la resurrección (Mc 12,18-27). Otro elemento importante era la creencia en los demonios, que estaba presente en la fe de los fariseos y en la de Jesús. Para Jesús los demonios iban a desaparecer con la llegada del reino. Los fariseos y Jesús creían en la cooperación activa entre el ser humano y Dios para la transformación de la realidad (Mc 4,26-29).

Sin embargo, de otro lado, la práctica de Jesús lo separa del grupo de los fariseos. Jesús colocaba la vida por encima de la ley del sábado y no aceptaba las leyes que separaban a las personas en puras e impuras (Mc 2, 23-28), Él no estaba preso a la tradición de los antepasados (Mc 7,1). En el centro de su práctica estaba la misericordia con la persona humana, minimizando así la obligatoriedad de pagar el diezmo. Jesús rompió con las prescripciones de la ley que establecían barreras entre judíos y extranjeras/os. Él se aproximó a personas enfermas y estuvo en contacto con extranjeras/os.

Al contrario de los fariseos, Jesús admitía mujeres y personas pobres, enfermas y extranjeras, como seguidoras (Lc 8,1-3). Él actuó a contramano de otros líderes religiosos de la época.

Jesús comía con pecadoras/es públicos (Mc 2, 15-17), cobradores de impuestos y prostitutas, personas consideradas impuras. Sentarse a la misma mesa era un ritual muy importante, tenía el sentido de admitir a esas personas en su círculo de amigos y familiares. Esta actitud de Jesús provocó varias protestas de parte de los fariseos, ya que amenazaba la santidad del pueblo judío.

Una parte de los miembros del grupo de los fariseos era escriba. La práctica de Jesús entró en conflicto también con los escribas.

Jesús y los escribas

El escriba era un profesional que asumía la función de escribir los documentos oficiales. Había escribas en las aldeas y también en los palacios (1Rs 4,3; Jr 36,10-12; Ne 13,13). A partir de Esdras, alrededor del año 398 a.C., el escriba pasó a ser valorizado y respetado como un maestro religioso. Así era en el tiempo de Jesús y de las primeras comunidades cristianas. Esdras es presentado como un modelo de escriba (Ne 8,1-2; Esd 7,6). La presentación de los escribas como un grupo cohesionado y con un proyecto independiente sólo aparece en los evangelios sinópticos.

En el evangelio de Marcos, hay una alusión directa a los escribas de los fariseos (Mc 2,15). Algunos escribas colocaban a Jesús contra la pared, obligando a defenderse frente a ellos (Mc 9,11; 12,28). Con todo había escribas que miraban con simpatía la enseñanza de Jesús (Mc 12,28).

Los escribas eran autoridades religiosas. Jesús enseñaba como quien tenía autoridad. Esto podía indicar que Jesús tenía su propia enseñanza y no una mera repe-

tición de la Ley y de la tradición de los antepasados. Esta enseñanza era una amenaza para los escribas, generando, poco a poco, una fuerte hostilidad de los escribas para con Jesús (Mc 12,38-40).

El grupo de los escribas cuestionaba a Jesús respecto a las normas de pureza y no concordaba con el hecho de que sus discípulos no habrían hecho las abluciones rituales (Mc 7,1-23). En la mentalidad de este grupo, era un absurdo acoger a publicanos y pecadores (Mc 2,16). Los escribas se aliaron al sumo sacerdote para tramar la muerte de Jesús (Mc 11,18; 14,1). Sintiéndose desafiados en su autoridad, los escribas cuestionaron el poder de Jesús (Mc 11,27-28). En los relatos de la Pasión, los escribas también están representados en el sanedrín (Mc 8,31; 10,33; 14,43).

El documento Q no menciona escribas en lugar alguno, pero aparece la expresión *los maestros de la Ley* (Lc 11,45ss), que probablemente debe ser una referencia a ellos. Jesús y Juan Bautista fueron los primeros maestros judíos a ser tratados de *Rabbi* o *Rabbuni* (Jo 3,26; Mc 9,5; 10,51; 11,21; 14,45). Después de ellos, los escribas también recibieron igual trato. Por lo demás, la manera del actuar de Jesús era muy diferente de los otros escribas.

Jesús se diferenciaba en su forma de enseñar. Era una enseñanza nueva (Mc 1,27), lleno de sabiduría, profecía y de señales del reino de Dios, aconteciendo en la historia (Mc 1,27; 6,2). Jesús hacía referencia a las Escrituras, pero de manera totalmente libre e independiente de normas preestablecidas.

En el evangelio de Mateo, los fariseos y los escribas aparecen como aliados contra Jesús. Este problema era del tiempo de las comunidades cristianas y no de Jesús. Puesto que los escribas quedaron como grupo independiente más tarde.

Para los escribas, Jesús era un verdadero peligro y podía poner en riesgo, la observancia de la Ley. La ley estaba en el centro. Era el corazón del judaísmo. Los escribas creían y colocaban la Ley por encima de todo. Por eso, surgió la profunda hostilidad contra Jesús. Una gran parte de los escribas pertenecía al grupo de los saduceos.

Jesús y los saduceos

El origen de los saduceos es incierto. El nombre *saduceo* posiblemente venga de Sadoc, un sacerdote-jefe que sirvió en tiempos de David y Salomón (2 Sm 15,24). Desde la construcción del segundo Templo, en 515 a.C., el sacerdocio oficial era ocupado por un sadoquita (Ez 40,46; 44,15). Este cargo tenía importancia cultual y política. En general, el sacerdote sadoquita colaboraba con la política de los pueblos vecinos. Esta apertura implicaba asimilación religiosa de las poblaciones de alrededor.

En el siglo III a.C., cuando Palestina estaba bajo el dominio de los Ptolomeos, instalados en Egipto, los sacerdotes sadoquitas eran adeptos de la helenización. Fueron apartados de sus funciones de sumo sacerdote, en la revuelta de los Macabeos (167 a.C.). Desde 152 a.C. este cargo pasó a la familia sacerdotal de los asmoneos, que pertenecían a una rama secundaria de la familia sadoquita. Por lo demás, las familias sadoquitas, se reconciliaron luego con los asmoneos, intentando adaptarse a una política nacional-judaica independiente. Otros grupos, como el movimiento de

los piadosos, los cuales se dividieron en fariseos y esenios, se apartaron de la clase dirigente.

La primera vez que los saduceos aparecieron como grupo fue en el reinado de Juan Hircano / 134-104 a.C.), exactamente en el momento de la ruptura con el grupo de los fariseos. Ellos apoyaron la destrucción del templo de los samaritanos, en el monte Garicim (128 a.C.). En el tiempo de Jesús, los saduceos eran un partido religioso, reconocido por los romanos, de tendencia nacional-liberal. Este partido representaba a la aristocracia, formada por sacerdotes, ancianos y escribas.[13] También había miembros del grupo de los saduceos que eran pobres y algunos de ellos vivían en el interior.

La élite de los saduceos actuaba en el templo y controlaba el sanedrín. En cuanto a doctrina, ellos no creían en los ángeles, en espíritus e igualmente negaban la resurrección de los muertos. El rechazo de la resurrección por parte de este grupo aparece en los evangelios (Mc 12,18-27; Mt 22,23-33; Lc 20,27-40). Los saduceos negaban toda forma de inmortalidad, rechazaban la tradición oral, los profetas y los sabios. Aceptaban únicamente la autoridad de la Torá.[14] En los relatos de la Pasión, aparecen los saduceos ocupando un lugar central (Mc 12,18-27; Mt 3,7-10; Mt 16,1-12).

Toda vez que los saduceos no creían en la continuidad de la vida después de la muerte, ni tampoco en la participación de Dios en el destino de la persona, defendían el Templo y el sanedrín como instituciones centrales para reconstruir el reino de Israel. Por eso, ellos llegaron a colaborar con el imperio romano a fin de preservar el Templo.[15]

Jesús estaba más próximo de los fariseos que de los saduceos. Jesús criticó fuertemente el sistema del templo, atacándoles duramente, ya que los intereses de ellos, estaban ligados al templo (Mc 11,15-19). Probablemente, los saduceos eran los verdaderos enemigos de Jesús. La aristocracia del templo se sentía amenazada por Jesús, un galileo que reivindicaba autoridad, lo que debería haber sido visto como una verdadera provocación, al fin y al cabo, él era un laico y de una región de gente considerada inferior. El sanedrín que condenó a muerte a Jesús, estaba dominado por la presencia de sacerdotes saduceos. Existía una coligación entre los saduceos y los herodianos para colaborar con el sistema del imperio romano y mantener así el control de la Palestina judaica.

Jesús y los herodianos

Lo que podemos saber respecto a los herodianos es muy poco. Era un grupo que apoyaba el dominio de la casa de Herodes y de los romanos.[16] En nuestros evangelios tenemos dos referencias a ellos: "Después que salieron, los fariseos deliberaron con los herodianos contra Jesús, acerca de los medios par hacerlo perecer" (Mc

---

13 Joachim JEREMIAS, *Jerusalén no tempo de Jesús, - Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário,* p.303-316.

14 Martin GOODMAN, *A classe dirigente da Judéia – As origens da Revolta Judaica contra Roma, 66-70 d.C.,* Rio de Janeiro: Imago, 1994, 268p. (en especial p.88)

15 Cf. Martin VOLKMANN, *Jesús e o templo*, p.18-19.

16 Richard A. HORSLEY y John S. HANSON, *Bandidos, profetas e messias* p. 52.

3,6). "enviáronle entonces, algunos de los fariseos y de los herodianos, para enredarlo con alguna palabra" (Mc 12,13// Mt 22,16).

Los herodianos aparecen en dos momentos relacionados con el poder. En Marcos 3, 1-6

en el contexto de una curación en día de sábado. Frente a algunas personas que querían acusarlo, Jesús lanzó algunas preguntas: "¿Qué está permitido hacer en día sábado, hacer el bien o hacer el mal? ¿salvar una vida o matarla?" (Mc 3,4). La ley del sábado termina cuando la vida está amenazada. En el pasado, otros grupos de judíos piadosos, actuaron de esta forma, por ejemplo, en la guerra de los Macabeos (1Mac 2,41), después de una masacre sin ninguna resistencia de los judíos en día sábado, entró la costumbre de violar la ley de cara a la defensa de la vida.

La segunda citación de los herodianos, es en el contexto del pago de los impuestos (Mc 12,13-17// Mt 22,16-22). Los impuestos sobrecargaban a la población desde el tiempo de Herodes. El peso de los tributos provocó el surgimiento del banditismo social, toda vez que el no pago de un tributo era una de las principales causas de expropiación de tierras de pequeños productores.

El pago de los impuestos directamente a los romanos, era considerado como esclavitud y una trasgresión al primer mandamiento. Pero el pueblo judío tenía menos oposición en pagar a un rey de Galilea, el cual, a su vez, pagaba a los romanos. Los herodianos eran intermediarios y lucraban con esta posición. Por esto, es bien probable que ellos quisieran una postura clara de Jesús sobre esta cuestión. Los fariseos veían en el pago de los impuestos una idolatría.

Los herodianos y los fariseos colocaron a Jesús frente a una cuestión crucial y peligrosa: "¿Estará permitido, si o no, pagar el tributo al Cesar? ¿Debemos pagar o no pagar? (Cf.Mc 12,14). Un verdadero dilema. Cualquiera que fuera la posición de Jesús, estaría en situación de riesgo: si él aceptaba el pago del tributo, perdería el favor del pueblo; pero si lo rechazase, entonces estaría contra el poder local.

Como podemos observar, los herodianos aparecen en el contexto del ejercicio del poder: observancia estricta de la Ley y pago de impuestos. Jesús no participa de estas instancias de poderes que oprimen al pueblo. Su práctica lo distancia de los otros liderazgos políticos y religiosos de su época. A medida que las personas creen en Jesús y lo siguen, él se vuelve peligroso. Las autoridades religiosas y políticas se sienten amenazadas y comienzan a tramar su muerte.

Consideración final

En los días 19 y 22 de agosto del 2004, ocurrieron dos ataques brutales contra los moradores de la calle, en la ciudad de São Paulo. Las víctimas fueron violentamente golpeadas en la cabeza, mientras dormían. Quince personas fueron alcanzadas, de entre ellas seis murieron y algunas necesitarán de cuidados permanentes.

Visitamos los lugares donde las personas fueron atacadas. El sufrimiento estaba impreso en las paredes y en las piedras. Muchas personas continúan en las calles, expuestas a la violencia y a los desequilibrios de una sociedad enferma. En el aire, se percibe un eco de un grito silenciado. Dolor, lágrimas, miedo, indignación. Es necesario aproximarse a esta realidad. Tocar y dejarse tocar por las personas enflaquecidas que claman por la vida. Mirar en los ojos de ellas, estar con ellas...

En el tiempo de Jesús, como en los días de hoy, la ley del puro y del impuro y la *pax romana* –la ley de la seguridad nacional– excluían las personas pobres e inocentes. Jesús asumió el servicio de la justicia en defensa de las personas más pobres y enflaquecidas. Su gesto de obrar, desautorizaba el sistema judaico legalista y el sistema implantado por el templo. Esto causó conflictos con el partido de los fariseos, con los escribas, con los saduceos, con los herodianos.

El mensaje de Jesús reunía a grandes multitudes. En todo el canto, se oían los rumores sobre curaciones, exorcismos y milagros que él realizaba, así como su postura radical contra el cobro de los impuestos romanos, el templo de Jerusalén y Herodes Antipas. Poco a poco, su popularidad se volvió una amenaza para los poderosos.

Jesús fue crucificado por ser considerado como enemigo de los romanos y de la élite sacerdotal de Jerusalén. Jesús no era un Mesías conforme a la mentalidad tradicional de un rey. Su práctica de estar junto a las personas, de tocar y dejarse tocar por ellas, les devolvió la certeza de la llegada del Reino de Dios. Jesús tuvo el coraje de denunciar los abusos de las autoridades religiosas y políticas de su tiempo. El resultado no podía ser otro. Él fue juzgado y condenado a muerte de cruz. La crucifixión pública era una forma de amedrentar y desarticular el movimiento popular.

La crucifixión tuvo su origen en Persia. Era una penalidad cruel y horrible. En el tiempo del imperio romano era una forma romana de ejecución, destinada a los esclavos y a los habitantes de las provincias, por rebelión o por un robo grande. Por su crueldad, la muerte en cruz era vista por los judíos como *escándalo y maldición de Dios* (Dt 20,22-23).

Jesús muerto en la cruz era un verdadero escándalo y un duro golpe para sus seguidores y seguidoras (1Co 1,23; Gal 5,11). Jesús murió como criminal y subversivo. Su muerte es un hecho. Sin embargo permanece la pregunta: ¿Por qué Jesús murió? ¿Cuál fue su crimen? El conflicto y la cruz son inevitables en la vida de aquellas y de aquellos que intentan vivir plenamente el amor y exigir vida plena para todas y para todos. Hoy, ¿cuáles son las personas que están siendo crucificadas y quién está a su lado?

Shigeyuki Nakanose
Maria Antônia Marques
Rua Verbo Divino 993
São Paulo/SP
04719-001
Brasil
cbiblicoverbo@uol.com.br
www.cbiblicoverbo.com.br

LEIF E. VAAGE

LA PASIÓN Y LA MUERTE DE JESÚS DE NAZARET

Resumen
En este artículo propongo que el conocimiento que se puede tener referido a la pasión y a la muerte de Jesús de Nazaret esté limitado al conocimiento que tenemos en general acerca de la crucifixión en la antigüedad. Los documentos cristianos más primitivos, incluso las cartas paulinas, no muestran ningún interés por el tema. Es más bien el evangelio de Marcos el que ha creado la llamada narrativa de la pasión como modo de explicar teológicamente como es que una muerte violenta y humillante como la de Jesús de Nazaret no sea simplemente o únicamente eso.

Abstract
In this article, I argue that what we can know about the passion and death of Jesus of Nazareth is limited to what we know in general about crucifixion in antiquity. Our earliest Christian documents, including the letters of Paul, reveal no interest in the topic. It is the Gospel of Mark which creates the so-called passion narrative as an effort to explain theologically how a violent and humiliating death such as the death of Jesus of Nazareth nonetheless is not simply so.

1. Introducción

Murió crucificado, según todos los informes.[1] No obstante, no todos dicen lo mismo sobre esta muerte. De hecho, es muy difícil saber con precisión lo que le pasó. Lo que sí, es cierto, es que ya no está. Ya no vuelve más, por lo menos, no como antes. Lo cual no quiere decir que no esté presente, que no siga adelante, que no valga la pena seguirle.

2. La tradición evangélica más primitiva

La tradición evangélica más primitiva cristiana no se fija en la pasión ni en la muerte de Jesús de Nazaret. El Evangelio de Tomás, por ejemplo, no se refiere en ninguno de los 114 dichos, de los cuales está compuesto el documento, al destino doloroso de Jesús, sino que re-presenta su enseñanza como "del que vive" (prefacio). Esta enseñanza no incluye nada sobre una necesidad de que "el Hijo del hom-

[1] Incluso Flavio Josefo, *Antiquitates judaicae* 18.63 y Cornelius Tacitus, *Annales* 15.44.

bre será entregado a los jefes de los sacerdotes y a los maestros de la ley, que lo condenarán a muerte y lo entregarán a los extranjeros. Se burlarán de él, le escupirán, lo golpearán y lo matarán; pero tres días después resucitará" (Marcos 10,33-34). Más bien, al lector y a la lectora del Evangelio de Tomás se le promete no tener que conocer la muerte: "no la probará" quien entienda bien la enseñanza de Jesús en este documento. Para la tradición cristiana del Evangelio de Tomás, la memoria de Jesús simplemente no tiene nada que ver con una pasión y muerte, sino con la vida que éste manifiesta y ofrece "en absoluto" (cf. Juan 10,10).

Caso parecido sería la fuente sinóptica de los dichos de Jesús o sea, el famoso "Q".[2] Tampoco en este documento se hace referencia alguna a la pasión de Jesús. En un solo dicho – Q 14,27 – se da el vocábulo "la cruz", lo cual podría entenderse como tipo reminiscencia de la muerte de Jesús. Sin embargo, el enfoque explícito de este dicho no es la muerte de Jesús sino el penoso andar que cada discípulo de Jesús tendrá que asumir, pues se trata de la vida atrevida y arriesgada del discipulado cristiano primitivo. El filósofo antiguo Epícteto, que no murió crucificado, también hablaba de esta manera a sus discípulos.[3] No creo, por tanto, que el trasfondo histórico de Q 14,27 sea obviamente la muerte de Jesús, sino el mundo mismo, injusto y peligroso para todo disidente, del imperio romano.[4]

También se ha pensado que en los dichos de Q (6,22-23; 11,47-48.49-51; 13,34-35) que hacen referencia al destino mortífero de los profetas, puede esconderse una memoria del fin de Jesús de Nazaret. Sin embargo, el enfoque explícito de esos textos no es el caso Jesús sino, una vez más, el actual sufrimiento de los destinatarios del documento. Si se supone que Jesús también se haya encontrado entre esos profetas, quiere decir que el caso Jesús, para esta perspectiva, no representa nada nuevo que no se hubiera conocido antes y con bastante frecuencia. Por eso no llamó la atención, no era, en sí, nada especial, no cargaba significado particular para la tradición cristiana de la fuente sinóptica de los dichos de Jesús.

3. Las cartas paulinas

En la primera carta de Pablo a los tesalonicenses, la más antigua que tenemos, en la que tres veces (2,15; 4,14; 5,10) se menciona el hecho de que Jesús se murió,[5] este hecho, sin embargo, no tiene ninguna importancia para la salvación que se espera aquí por el Señor Jesucristo. Es decir, la muerte de Jesús no juega ningún pa-

---

2 Véase la traducción por Jorge Pixley y Leif E. Vaage en *RIBLA* 22 (1996), p.153-161.

3 Véase Epícteto, *diss.* 2.2.20; también 2.3.5, 7; 2.18.4; 2.22.12; 4.1.153-54; Dio de Prusa, *or.* 8.16; Seneca, *ep. mor.* 4.24; *de beat. vit.* 19.3; Lucian, *Peregr.* 23.

4 Cf. Santiago Guijarro Oporto, *Fidelidades en conflicto - La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica* (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 1998) p.309: "Probablemente no fue una casualidad que este dicho [Q 14,26 que trata de odiar a los padres] se uniera muy pronto al que invitaba a sus discípulos a cargar con su propia cruz (Q 14,27). La cruz, es decir, el ostracismo social y la persecución, era lo que aguardaba a aquellos que colocaban la fidelidad a Jesús por encima de la que debían a sus propios parientes."

5 Aunque el primer versículo (1Tes 2,15) no me parece parte de la carta original: véase B.A. Pearson, "1 Thessalonians 2:13-16: A Deutero-Pauline Interpolation", en *Harvard Theological Review*, vol.64 (1971), p.79-94; D. Schmidt, "1 Thess 2:13-16: Linguistic Evidence for an Interpolation", en *Journal of Biblical Literature* 102 (1983) p.269-79.

pel soteriológico. Más bien, es el retorno o, mejor dicho, la próxima llegada (*parousia*) de Jesús desde el cielo, la que constituirá el momento decisivo de salvación para los tesalonicenses. Por eso, el consuelo que les ofrece Pablo, en 1Tes 4,13-18, a los preocupados por la imprevista muerte de unos hermanos, se deriva completamente de esta expectativa escatológica. En su primera carta a los tesalonicenses, lo que importa para Pablo no es lo que le pasó a Jesús, ni en su pasión y muerte ni en su resurrección, sino lo que éste hará, cuando por fin aparezca en las nubes.

En su última carta (canónico-auténtica) a los romanos, a diferencia de su primera a los tesalonicenses, ahora, sí, Pablo se fija en la muerte de Jesús como algo soteriológicamente importante. Hasta hace de esta muerte un sacrificio expiatorio (Rom 3,25).[6] En el capítulo sexto de Romanos, Pablo explica el bautismo cristiano como modo de unirse a la muerte de Cristo, "pues por el bautismo fuimos sepultados con Cristo, y morimos para ser resucitados" (6,4). No obstante, llama la atención que sea posible para Pablo hablar de esta manera sobre la muerte de Cristo sin una vez referirse, en Romanos, a la cruz o a la crucifixión. Como si el sentido soteriológico de la muerte de Cristo todavía no tuviera nada que ver con recordar una historia de la pasión y muerte de Jesús. Como si esta historia todavía no fuera de interés teológico. De hecho, es la experiencia del espíritu la que todavía anima y fundamenta la reflexión paulina en Romanos (8) sobre la fe cristiana.

Entre los escritos (canónico-auténticos) de Pablo, son las polémicas cartas a los corintios y a los gálatas las que hacen reiterada referencia a la cruz de Cristo (véase también Fp 2,8 y 3,18). A pesar de negar, en 2Cor 5,16, cualquier preocupación por conocer ahora a "Cristo según la carne", es decir, la anterior historia de Jesús de Nazaret, es evidente que la figura de "Jesucristo y éste crucificado" (1Cor 2,2) juega un papel retórico muy importante para cada una de estas epístolas. Por ejemplo, en su primera carta a los corintios, es la cruz la que haría ver, contra los perjuicios típicos de los corintios, la sabiduría inusitada y el poder "patético" propios de Dios según Pablo (1Cor 1,23-25). Es la cruz la que hace ver, en Gal 2,19ss, la fe de Cristo, que crea otro camino de salvación para los que no son judíos (Gal 2,7), el cual no tiene nada que ver con hacer "las obras de la ley" o vivir de acuerdo con las costumbres del pueblo judío (= *ioudaizein* Gal 2,14). Sin embargo, en estos escritos Pablo no profundiza nada que trata de la experiencia de Jesús en la cruz o ante la cruz. Más bien, es la cruz como símbolo de una salvación "contracultural" lo que importa para Pablo en sus cartas a los corintios y a los gálatas. Paradójicamente, la cruz no representa aquí, realmente, ni la pasión ni la muerte de Jesús, sino la vida alternativa cristiana primitiva que Pablo busca promover y defender.

4. El evangelio de Marcos

El por qué de la discusión anterior ha sido subrayar cómo el tema de la pasión y la muerte de Jesús no era importante para el cristianismo más primitivo u originario. Aún cuando, en los escritos de Pablo, el tema de la muerte de Cristo se vuelve

---

6 Cf. el comentario distinto de Elsa Tamez sobre este texto (Romanos 3,24-26a) en *Contra toda condena - La justificación por la fe desde los excluidos* (San José: DEI, 1991) p.125-29; también *Justicia de Dios - Vida para todos* (San José: SEBILA, 1990) p.61-65.

cada vez más interesante soteriológicamente, en parte como modo de contestar otras perspectivas contrarias sobre su evangelio, el mismo apóstol no llega nunca a fijarse en el proceso histórico, socio-político, humano de esta muerte, como si ella fuera más bien un punto de referencia casi matemático, cuasi-metafísico, tipo premisa, sin necesidad o razón de mayor comentario.[7] Por eso nos llama la atención – y metodológicamente nos debería detener – la repentina irrupción, por decirlo así, de la narrativa de la pasión y muerte de Jesús en el Evangelio de Marcos (14,1-15,47). No es nada obvio ni predecible en el contexto histórico de las primeras generaciones cristianas, al contrario representa una novedad bastante curiosa, sin precedente alguno.

No obstante, esta misma narrativa – base literaria de las tres demás canónicas, que se encuentran en Mateo 26,2 - 27,61, Lucas 22,1 - 23,56 y Juan 11,45 - 19,42[8] – ha llegado a ser cuánto menos una novedad en la historia de las iglesias cristianas, si solamente por el resumen de esta narrativa que se da en los llamados credos ecuménicos ortodoxos. Llegó a ser elemento básico del año litúrgico cristiano (tanto católico romano como protestante histórico) y eje principal de unas devociones particulares. Tal vez por eso logró pasar por las llamas de la crítica bíblica más severa de los siglos 19 y 20 sin deshacerse como supuesto histórico, aunque fuera reducido al mucho más esquemático concepto del *kerygma* que todo el mundo cristiano primitivo habría conocido y compartido. En todo caso, resulta todavía casi imposible no leer el relato de la pasión y muerte de Jesús en Marcos 14,1 - 15,47 como si fuera tipo historia de alguna manera, una suerte de memoria colectiva, y no como invento ideológico-literario del evangelista.[9]

Si fuera posible re-encontrarnos con el relato de la pasión y muerte de Jesús en el evangelio de Marcos sin inevitable supuesto histórico, ¿cómo sería el análisis? Tomemos, por ejemplo, el tema de las citas bíblicas (veterotestamentarias) que se dan a lo largo de esta narrativa. No están en todas partes. A la vez, forman parte integral y hasta imprescindible de episodios claves. Nos concentramos en los cuatro siguientes:

- 14,10-31, viz. 14,18.24.27
- 14,53-65, viz. 14,60-61.62.63
- 15,21-32, viz. 15,24.29
- 15,33-39, viz. 15,33.34.36

Empecemos con el último caso, que es el relato de la muerte de Jesús. No cabe duda de que Jesús murió. Este hecho no es invento del evangelista. No obstante, la descripción de la hora cuando Jesús falleció y de la extraña oscuridad que se da-

---

[7] Cf. Leif E. Vaage, "Redenção e violência - O sentido da morte de Cristo em Paulo", en *RIBLA* 18 (1994) p.112-30.

[8] La principal consecuencia metodológica de esta afirmación es ver en las tres demás narrativas canónicas unas relecturas del relato de la pasión y muerte de Jesús en el evangelio de Marcos y no otras posibles fuentes independientes de informaciones históricas. Dejo aquí fuera de discusión el aporte del Evangelio de Pedro. Cf. John Dominic Crossan, *The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative* (San Francisco: Harper & Row, 1988).

[9] Sobre el Evangelio de Marcos como intervención ideológica en la historia del cristianismo primitivo palestino, véase Leif E. Vaage, "El Evangelio de Marcos - Una interpretación ideológica particular dentro de los cristianismos originarios de Siro-Palestina," en *RIBLA* 29 (1999) p.10-30.

ba a esa hora, en Marcos 15,33, retoma del libro profético de Amós su descripción del día de juicio, en el cual, "afirma el Señor, haré que se oculte el sol al mediodía, y en pleno día cubriré de oscuridad la tierra" (8,9).[10] Lo que grita Jesús, en Marcos 15,34, son las primeras palabras de Salmo 22,1 (21,2 LXX). En Marcos 15,36, como parte de la reacción de quienes se habían parado alrededor de la cruz y que escucharon estas palabras, uno de ellos hace, corriendo y llenando una esponja de vinagre, lo que otro salmo (69,21; 68,22 LXX) dice que quienes se burlan del salmista también habían hecho, dándole "cuando tuve sed... a beber vinagre".[11]

Todos los elementos que son constitutivos de este (pen)último episodio del relato de la pasión y muerte de Jesús en el evangelio de Marcos – el tiempo, las últimas palabras del protagonista principal, la(s) respuesta(s) de los antagonistas más cercanos al evento – provienen de citas bíblicas. La lógica del conjunto se debe a una cadena de textos veterotestamentarios. A la vez, otros elementos del mismo episodio, por ejemplo, la cuestión de Elías, en 15,35-36, y la descripción de la agonía de Jesús y sus consecuencias inmediatas, en 15,37-39, retoman rasgos claramente redaccionales del evangelio de Marcos, es decir, son aportes propios del evangelista.[12]

Parece, pues, una conclusión sin evasión posible que el relato de la muerte de Jesús, tal como está en Marcos 15,33-39, no es ni testimonio ocular ni tradición oral sino una construcción "ficticia" o sea, literaria, que se ha hecho en base a unos textos sugestivos de las escrituras judías y que ha sido elaborada de acuerdo con otros diseños narrativos del evangelista. No nos da a conocer nada de la experiencia histórica o personal de Jesús de Nazaret a la hora de morirse crucificado.

Por supuesto, siempre será posible opinar que todos estos datos resumidos en el párrafo anterior reflejan más bien la interpretación que hace el evangelista de una supuesta memoria o tradición cristiana primitiva de la muerte de Jesús. Pero, puesto que no tenemos otra evidencia de esta memoria o tradición que no fuera el mismo relato de Marcos, el debate sobre tal posibilidad se vuelve, una vez más, una cuestión de principio, con la cual empezamos nuestra lectura. En el presente caso, vale notar, en mi opinión, que no sobra, una vez extraídos del texto, digamos, todos los elementos interpretativos, ningún sustrato textual – a lo mejor, unos cuantos detalles sueltos como, por ejemplo, la especificación, en 15,33, de la sexta y la novena horas – que podría representar lo que sería la memoria o tradición que el evangelista habría trabajado.

Seguimos en sentido inverso, pasando al tercer caso, que es el relato de la crucifixión en Marcos 15,21-32. De nuevo, los elementos más importantes del texto se derivan de citas bíblicas. El primer elemento es la descripción del momento preciso de la crucifixión de Jesús, cuando "lo crucificaron, y echaron suertes para repartir-

---

10 Cf. "*skotos egeneto ef' holên tên gên*" (Marcos 15,33) y "*syskotasei epi tês gês en hêmera to fôs*" (Amós 8,9 LXX).

11 Cf. "*gemisas spoggon oxous peritheis kalamô epotizen auton*" (Marcos 15,36) y "*kai eis tên dipsan mou epotisan me oxos*" (Salm 68,22 LXX).

12 Véase Howard M. Jackson, "The Death of Jesus in Mark and the Miracle from the Cross", en *New Testament Studies* 33 (1987) p.16-37; S. Motyer, "The Rending of the Veil: A Markan Pentecost", en *New Testament Studies* 33 (1987) p.155-157; David Ulansey, "The Heavenly Veil Torn - Mark's Cosmic Inclusio", en *Journal of Biblical Literature* 110 (1991) p.123-25; Leif E. Vaage, "Bird-Watching at the Baptism of Jesus - Early Christian Mythmaking in Mark 1,9-11", en *Reimagining Christian Origins - A Colloquium Honoring Burton L. Mack*, ed. Elizabeth Castelli y Hal Taussig (Valley Forge: Trinity Press International, 1996) p.280-94, esp. 285-286.

se entre sí su ropa y ver qué se llevaría cada uno" (15,24). Lo que hacen los encargados de la crucifixión, después de dejar colgado a Jesús, no es sino cumplir con la letra del salmista que dice de sus enemigos en Salmo 22,18 (21,19 LXX) que "se han repartido mi ropa entre sí, y sobre ella echan suertes". El segundo elemento trata del comportamiento de los que pasaban por donde Jesús estaba crucificado (Marcos 15,29), insultándolo, "meneando la cabeza" y diciendo cosas muy de acuerdo con otros dos versículos del mismo salmo (22,7-8; 21,8-9 LXX). De hecho, son los dos momentos claves del relato, dándole su eje narrativo.

Todo lo demás se define entre estos dos polos. Aunque unos detalles, por ejemplo, el intento de darle a Jesús "vino mezclado con mirra" (Marcos 15,23) y la especificación de la hora de la crucifixión, que era la tercera (15,25), se dan por anticipar el siguiente relato de la muerte de Jesús, en el cual el trasfondo bíblico de estos aspectos se hace más evidente. Así, pues, el relato de la crucifixión de Jesús, tal como está en Marcos 15,21-32, también carece de contenido histórico. El texto es una dramatización teológica, no un recuerdo biográfico.

El segundo caso, que trata del juicio de Jesús ante el sumosacerdote, en Marcos 14,53-65, nos lleva a la misma conclusión, por lo menos con respecto a la escena principal, que es el intercambio corto (y cortado), en 14,60-63s, entre Jesús y el sumosacerdote. En los versículos anteriores (14,53-59), no pasa nada, realmente, que no sea una introducción narrativa a esta escena. En 14,60, el sumosacerdote se levanta para echarle en cara a Jesús el hecho de que todo el mundo esté hablando mal de él, aunque sea sin poder concordar en el cargo que le competería. Pero Jesús no le contesta nada, portándose como el siervo en Isaías (53,7), quien también "fue maltratado, pero se sometió humildemente, y ni siquiera abrió la boca; lo llevaron como cordero al matadero, y él se quedó callado, sin abrir la boca, como una oveja cuando la trasquilan". El Evangelio de Marcos, por un lado, presenta todo un coro de acusación encabezado por el sumosacerdote, que lleva a cabo el proceso de maldecir, y, por el otro lado, subraya el silencio de Jesús ante tanta calumnia, haciendo notar tres veces en seguida que no respondió nada a las injurias que sufría, lo cual sirve principalmente para llamarle la atención al lector o la lectora y para hacerle recordar el prototipo bíblico.

De ahí, el sumosacerdote pasa a otra ronda del interrogatorio, en la que a la evocación del siervo sufriente de Isaías se contrapone otro conjunto de textos bíblicos tomados de Salmo 110,1 y Daniel 7,13. En esta ronda, se trata de la identidad propia de Jesús. Por eso el sumosacerdote le pregunta directamente a Jesús, si éste no será "el Mesías, el Hijo del Dios bendito" (Marcos 14,61). Esta vez, sí, Jesús le contesta, diciendo que "lo soy" (*ego eimi*) y citando, como explicación o prueba, los versículos bíblicos ya mencionados. La reacción del sumosacerdote y de todos los demás presentes, en 14,63-64, no es sino la predecible aplicación de la ley de blasfemia en Levítico 24,16.

De nuevo, pues, el escenario del juicio de Jesús en Marcos 14,53-65 se debe a la imaginación exegética del evangelista, es decir, a su capacidad de escritor para inventar, a partir de una lectura bíblica cristiana primitiva, este episodio 'historizante', digamos, en el cual varios textos "mesiánicos" de las escrituras judías se ven realizados como parte de la pasión de Jesús. Fruto de una reflexión bastante atrevida e ingeniosa, no nos da entrada, sin embargo, por lo menos con luces modernas, en esa noche larga que habrá sido la banal y brutal antesala histórica de la muerte de Jesús.

Llegamos al primer caso, con el cual empieza, más o menos, el relato de la pasión y muerte de Jesús en el evangelio de Marcos (14,10-31). Se trata de la última cena de Jesús con sus (doce) discípulos. Una vez más, las citas bíblicas proveen los nudos narrativos de este episodio. La declaración de Jesús, en 14,18, que "uno de ustedes, que está comiendo conmigo, me va a traicionar", la cual retoma la queja del salmista en Salmos 41,9 (40,10 LXX) que "aun mi mejor amigo, en quien yo confiaba, el que comía conmigo, se ha vuelto contra mí", parece ser el por qué de todo lo dicho antes, en Marcos 14,10-17, pues el contenido de estos ocho versículos sirve, más que nada, para darle contexto al pronunciamiento de Jesús en 14,18. A la vez, el tema de la pascua (14,12.14.16) y la forma en la cual se consigue el lugar donde celebrar esta fiesta (14,13-16) de nuevo concuerdan con esquemas cristológicos propios del evangelista tanto que resulte difícil no pensar que son agregados editoriales y no datos históricos. El pequeño diálogo posterior entre Jesús y los (doce) discípulos, en 14,19-21, sobre quién va a traicionarlo, también funciona principalmente como tipo comentario sobre el pronunciamiento en 14,18. Todo el texto, pues, se gira alrededor de este versículo, que alude a Salmo 41,9, para darle "carne" narrativa al "hueso" bíblico.

De la misma manera, el texto que da término al episodio, en Marcos 14,27-31, en el cual Pedro promete equivocadamente su incondicional fidelidad a Jesús, no importa lo que hagan los demás (14,29-31), no es sino modo de comentar la cita bíblica que hace Jesús de Zacarías 13,7 en Marcos 14,27, por medio de la cual se pronostica la deserción de todos. Como Judas primero, que encarnó el lamento del salmista, la figura de Pedro aquí encarna la afirmación del profeta que dijo, "¡Mata al pastor, y el rebaño se dispersará!" (Zacarías 13,7). Así los dos personajes – Judas y Pedro – actuan en Marcos para cumplir papeles exegético-literarios y no porque así se portaron en el pasado.

Entre el caso de Judas, en Marcos 14,10-21, y el de Pedro, en 14,27-31, se narra la última, viz. la primera "Cena del Señor" Jesús con sus (doce) discípulos, en 14,22-26. En este caso también, hay una cita bíblica de por medio o, por lo menos, un eco bastante fuerte, en 14,24, de Zacarías 9,11 (cf. Éxodo 24,8). Como es sabido, la primera parte del texto (Marcos 14,22-24) tiene paralelo en 1 Corintios 11,23-25, lo cual no lo hace más probablemente histórico sino todo lo contrario, por ya presentarse el texto en la carta paulina unos 20 años antes de escribirse el evangelio de Marcos como discurso cúltico del cristianismo primitivo.

El evangelista habrá metido, al comienzo de su relato de la pasión y muerte de Jesús, un bosquejo de un momento de convivio ritual, el cual retoma, para reivindicarla, una práctica común y corriente en su comunidad. El dicho agregado, en Marcos 14,25, al texto (14,22-24) compartido con 1Corintios 11,23-25 hace ver la razón por la cual se ha hecho este recuerdo anacrónico. Sirve para sustentar la convicción posterior cristiana primitiva de ya estar tomando, en su vida comunitaria, junto con Jesús "resucitado y vuelto a Galilea" (14,28) el "vino nuevo" del reino de Dios (14,25).

Podríamos seguir con este tipo de análisis, repasando todos los textos que integran los cap.14 y 15 del evangelio de Marcos, con el mismo resultado. Si no empezamos, como Raymond Brown en su libro, *The Death of the Messiah*,[13] con el su-

---

[13] Véase Raymond Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, 2 vols. (Nueva York: Doubleday, 1994), esp. 1.14-24.

puesto tradicionalista de que los evangelios canónicos sean tipo memoria histórica a la antigua; si nos fijamos más bien en los rasgos literarios del texto y nos preguntamos, ¿cuál sería la explicación menos complicada y más comprensiva para entenderlos?, llegaríamos, en mi opinión, a una propuesta como la de John Dominic Crossan en sus libros más recientes, quien describe el contenido de estos capítulos del evangelio de Marcos como una suerte de "profecía historizada", lo cual quiere decir el resultado novelístico de hacer de una gama de textos bíblicos, buscados y reflexionados, todo un cuento.[14]

5. Conclusión

Si así es, tal como se propone arriba, ¿en qué quedamos?, con respecto a la pasión y muerte de Jesús de Nazaret. Quedamos ante una muerte, con todo su dolor e injusticia, sin ningún testimonio capaz de constatar históricamente los pormenores del caso. Quedamos, pues, ante una muerte como tantas otras en América Latina durante siglos de opresión y mal gobierno, incluso el presente. En este sentido, concuerdo plenamente con la intuición de Jon Sobrino, que en los crucificados de este continente se vive, una vez más y una vez tras otra, la misma crucifixión de Jesús de Nazaret.[15]

Quedamos con lo que hay de saber sobre la crucifixión en el mundo mediterráneo antiguo. En resumidas cuentas, era una muerte cruel y con frecuencia casual, es decir, arbitraria y anónima, aunque estuviera siempre a plena vista. Según el estudio que ha hecho Martin Hengel sobre *La crucifixión en el mundo antiguo y la locura del mensaje de la cruz*:

La crucifixión era y quedaba un castigo político y militar. Mientras entre los persas y los cartaginenses se aplicaba principalmente a los altos oficiales y mandatarios, como a los rebeldes, entre los romanos se imponía mayormente sobre las clases sociales bajas, es decir, sobre los esclavos, los criminales violentos y los elementos revoltosos en las provincias rebeldes, por supuesto en Judea... La principal razón por la cual se usaba era su eficacia supuestamente alta como disuasivo. Por supuesto, se llevaba a cabo públicamente. El crucificado era visto normalmente como un criminal que recibía un castigo justo y necesario... Típicamente se practicaba con otras formas de tortura, dándole por lo menos una paliza al condenado... Por la exposición pública de la víctima desnudada en un lugar prominente – en un cruce, el teatro, un alto, el lugar donde se cometió el crimen – la crucifixión también repre-

---

14 Véase John Dominic Crossan, *The Historical Jesús - The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (Nueva York: HarperSanFrancisco, 1991); *Jesús - A Revolutionary Biography* (Nueva York: HarperSanFrancisco, 1994); *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus* (Nueva York: HarperSanFrancisco, 1995).

15 Cf. Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina - Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico* (México: Centro de Reflexión Teológica, 1976); *Jesús en América Latina - Su significado para la fe y la cristología* (San Salvador: UCA Editores, 1982); *Jesucristo liberador - Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (San Salvador: UCA Editores, 1991); también Sturla J. Stålsett, *The crucified and the Crucified - A Study in the Liberation Christology of Jon Sobrino* (Bern: Lang, 2003): Leif E. Vaage, "The Excluded One - (Un)Popular Christology and the Quest for the Historical Jesus in Europe, North America and Latin America", en *Discovering Jesus in Our Place - Contextual Christologies in a Globalised World*, ed. Sturla J. Stålsett (Delhi: ISPCK, 2003) 121-44, esp. p.133-136.

sentaba su humillación absoluta... La crucifixión se hacía aun peor por el hecho de que sus victimas con frecuencia quedaban sin entierro. Era una imagen estereotipada que el crucificado servía de comida para las bestias salvajes y las aves de rapiña. De esta manera su humillación se hizo completa.[16]

Esta descripción de la crucifixión en el mundo antiguo ha sido elaborada por John Dominic Crossan:

Lo que nos olvidamos con frecuencia referente a la crucifixión es el cuervo de carroña y el perro basurero, los cuales respectivamente grazna desde arriba y gruñe desde abajo ante el cuerpo que se muere o que está muerto. Martin Hengel, una vez más, nos hace recordar esa realidad terrible. Su libro, que es un catálogo de los escritos de autores griego-romanos que tratan de la crucifixión, cita, por ejemplo, "atado [y] clavado ... [como] comida mala para las aves de rapiña y restos malísimos para los perros" en la p.9, "darle a comer a los cuervos en la cruz" en la p.58, y "colgado... vivo para las bestias salvajes y las aves de rapiña" en la p.76. ...la crucifixión romana era terrorismo del estado... su función era desalentar la resistencia o la rebelión, especialmente entre las clases sociales bajas... el cuerpo quedaba típicamente en la cruz para finalmente ser consumido por las bestias salvajes. No sorprende, pues, que se ha encontrado un solo cuerpo de los tantos miles que fueron crucificados en los alrededores de Jerusalén durante ese siglo [primero].[17]

Cuando Pablo, en su carta a los filipenses, llegando al punto más bajo en su descripción de la humillación de Cristo Jesús, quien, "aunque era de naturaleza divina, no insistió en ser igual a Dios, sino que hizo a un lado lo que le era propio, y tomando naturaleza de siervo nació como hombre. Y al presentarse como hombre se humilló a sí mismo, y por obediencia fue a la muerte" (2,6-8), agrega el comentario adicional, "a una muerte en la cruz" (*thanatou de staurou*), me parece que pone el dedo sobre la llaga del histórico fin de Jesús de Nazaret. Terminó en el más profundo abismo, el refinado calabozo de tortura, el sótano bruto de todos los días, del imperio romano.[18] Con razón, pues, aunque sea confeccionada, pone el Evangelio de Marcos (15,33) en la boca de Jesús como sus últimas palabras, "¡Dios mío! ¡Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?" Es un modo de expresar teológicamente el silencio histórico que todavía va tragando el grito de dolor, el suspiro de esperanza, el anhelo de consuelo y el rechazo de excusa, que salen del cuerpo gastado del crucificado. Como tantas muertes antes de su tiempo en América Latina, habrá sido un fin sin dignidad, una pasión sin remedio, como si la vida de una persona tal no tuviera valor, como si así sería para siempre. Lo maravilloso, sin embargo, es que no haya sido así.

Leif E. Vaage
75 Queen's Park Crescent E., Toronto, Ontario M5S 1K7
Canadá
leif.vaage@utoronto.ca

---

16 Véase Martin Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, trans. John Bowden (Filadelfia: Fortress, 1977) p.86-87.

17 Véase Crossan, *Jesús - A Revolutionary Biography*, p.127.

18 Cf. las escenas de tortura hacia el final de la novela de Mario Vargas Llosa, *La Fiesta del Chivo* (Madrid: Alfaguara, 2000), que trata de la República Dominicana bajo el gobierno del general Trujillo.

MARICEL MENA LÓPEZ Y HUMBERTO MAIZTEGUI GONÇALVES

JESÚS EN EGIPTO A PARTIR DE LA TRADICIÓN DE MATEO

Resumen
Este artículo analiza las tradiciones de Egipto en las narrativas de infancia de Jesús a partir de Mateo 2,13-23. Teniendo como punto de partida el contexto histórico-social, la autora y el autor buscan contribuir con el rescate de las raíces africanas en las tradiciones judaico-cristianas y realizan una relectura crítica comprometida con los pueblos de origen africano que fueron ocultados o silenciados en la reconstrucción de las tradiciones de Jesús, en el evangelio de Mateo.

Abstract
This article analyses the Egyptian traditions in the narratives of Jesus' childhood, focusing on Mathew 2, 13-23. Using as a starting point the social-historical context the authors proceed a critical reading committed to the peoples of African origin whose presence was hidden or silenced in the process of reconstruction of the tradition about Jesus in Mathew's Gospel.

En los últimos tiempos en Brasil, se está levantando la cuestión de la inclusión de la historia de África en los currículos académicos y con esto se pretende ayudar a la reparación de una deuda histórica que se tiene con las y los afro-descendientes en nuestro continente. Frente a la constatación de las sistemáticas discriminaciones en los sistemas de enseñanza, las políticas públicas del Ministerio de Educación en combate al racismo, están desafiando a investigadoras e investigadores de las diferentes áreas, especialmente del área de la historia a revisar sus programas curriculares. ¿Qué tiene que decir esta situación a los estudiosos y estudiosas de la Biblia y a los cristianos y cristianas comprometidos con el evangelio de Jesús? ¿No será que nuestra teología bíblica debe también reparar esa deuda histórica que se tiene con los pueblos negros?

Creemos que este desafío se extiende hoy a los estudios bíblicos, visto que la tradición mono-cultural, en la que nos inscribimos en la mayoría de los casos, ocultó el ambiente intercultural, en donde las tradiciones bíblicas fueron escritas. Especialmente notamos la falta de investigaciones, en lo que se refiere al rescate de las culturas africanas, dentro del movimiento de Jesús y del cristianismo primitivo. Por esto nos atrevemos a sospechar de la facilidad con que las interpretaciones de las Sagradas Escrituras y la formulación de las doctrinas, pueden convertirse en ideología al servicio de los intereses de una cultura política y económicamente dominante. Sospechamos que la tendencia de desvalorizar otras tradiciones culturales y sensibi-

lidades religiosas, forma parte del fortalecimiento de un sistema de exclusión social insoportable para muchas personas.

Por eso, en este estudio, proponemos una aproximación a Mt 2,13-23, texto en el cual encontramos una relación directa de Jesús con la tierra de Egipto. Después de constatar la poca importancia teológica dada a esta memoria, queremos poner la pregunta por el silenciamiento de las tradiciones de Egipto en la historia de la investigación de las narrativas sobre Jesús. De esta manera es probable encontrar una comunidad de Mateo más inclusiva y en diálogo con aquellos pueblos de la tierra, considerados 'poco importantes' para la comprensión del ministerio de Jesús en Galilea. Así tendremos una lectura menos centralizadora y complementar de la misión y práctica del Mesías en la teología neotestamentaria. Para tal efecto, aproximémonos en primer lugar al texto y, enseguida, veremos el Egipto a partir de la tradición o comunidad que sustenta ésta su memoria, para finalmente, proponer una hipótesis sobre la identidad teológica de Jesús en relación con Egipto, según Mateo.

1. El tejido de Mt 2,13-23

Veamos primeramente el texto:

13 Habiendo regresado ellos (los magos), he aquí que un ángel del Señor se apareció en un sueño a José y le dijo: "Levántate y toma el niño y a su madre y huye hacia Egipto y quédate allí hasta que yo te lo diga, porque Herodes va a coger al niño para matarlo". 14 Él se levantó, tomó al pequeño y a su madre, durante la noche, y marcharon hacia Egipto. 15 Allí quedó hasta la muerte de Herodes, para que *se cumpliese* lo dicho por el Señor por medio del profeta cuando dijo: "De Egipto llamé a mi hijo". (2,13-15)
16 Entonces Herodes, viéndose engañado por los magos, se enfureció mucho y mandó matar a todos los pequeños en Belén y en todos sus alrededores, desde los dos años hacia abajo, de acuerdo con el tiempo que había certificado con los magos.
17 Entonces *se cumplió* lo que fuera dicho por el profeta Jeremías:
" 18 *Óyese una voz en Ramá,*
lloro y gran lamentación:
Raquel llora a sus hijos
y no quiere consolación,
pues ya no existen" (2,16-18)
19 Mas habiendo muerto Herodes, he aquí que el Ángel del Señor apareció en un sueño a José, en Egipto, 20 y le dijo: "Levántate, toma al niñito y a la madre y camina hacia la tierra de Israel, pues ya murieron los que buscaban sacar la vida del pequeño". 21 Él se levantó, tomó el pequeño y a su madre y vino a la tierra de Israel. 22 Empero, habiendo oído que Arquelao estaba reinando en Judea, en lugar de su padre Herodes, temió ir allí y, avisado en un sueño, marchó hacia la región de Galilea, 23 y llegando fue a morar a una ciudad llamada Nazaret, para que así *se cumpliese* lo dicho por los profetas:
Nazareno será llamado. (2,19-23).

Encontramos en Mt 2,13-23 tres sub-unidades bien delimitadas: (1) la fuga hacia Egipto (vv.13-15), (2) la matanza de los pequeños (vv.16-18), (3) el regreso de Egipto y el establecimiento en Nazaret (vv.19-23).

Podemos subdividir la primera parte en tres escenas: (a) orden de partida (v.13), (b) la salida (v.14), (c) establecimiento en Egipto (v.15). La segunda parte se divide en dos escenas: (a) el hecho (v.16), (b) el hecho a la luz de la profecía (vv.17-18). Y la última escena se divide en tres partes: (a) la orden de retorno (v.19), (b) el retorno (v.20), (c) el establecimiento en Nazaret (vv.21-23).

Hemos optado por las tres partes de la perícopa, debido a la importancia de cada una de ellas dentro del conjunto del capítulo 2, y también por el peligro que corre la fragmentación de una unidad. Por eso es importante percibir que esta narración abarca todo el cap. 2, y el v.13 no es más que la continuidad de la visita de los magos del oriente a Jesús (2,1-12) en cuanto Herodes y Arquelao intentan matar al pequeño (2,13-23). Veamos ahora cómo están constituidas las escenas:

Primera parte: la fuga hacia Egipto (vv.13-15)
A. Orden de partida
B. Salida
A' Establecimiento en Egipto (vea Oseas 11,1)

Segunda parte: la matanza de los pequeños (vv.16-18)
A. El hecho
A'. El hecho a la luz de la profecía

Tercera parte: regreso de Egipto y establecimiento en Nazaret (vv.19-23)
A. La orden del retorno
B. El retorno
A' El establecimiento en Nazaret

En la primera parte, el ángel del Señor da la orden a José de huir a Egipto. ¿Por qué el mandato de ir a Egipto y no a Babilonia o a Asiria? La respuesta parece sencilla, por la proximidad geográfica. Se sabe que allí vivían muchos judíos (Jr 43,7; 44,1; Hch 2,10). Ellos huyen justamente hacia un país conocido, fuera de los dominios de Herodes, para que se cumpliese lo dicho por el profeta (cf. Os 11,1) El texto no relata detalles de la llegada a Egipto, ni tampoco nos suministran noticias del tiempo de esta estadía en el país. Sabemos solamente que su retorno se dio después de la muerte de Herodes.

Nos parece que la referencia a Egipto tiene el carácter teológico de mostrar la resistencia popular contra las fuerzas de muerte, que se oponían a la propuesta evidenciada por Jesucristo. Esto, entonces, significaría teológica e históricamente que esta perspectiva fue tomada de Os 11,1 al decirse: "de Egipto llamé a mi hijo". El sentido del llamamiento del hijo en Oseas es un acto liberador de Dios. Es un acto de amor. Pero Dios anuncia también al profeta que "él no volverá a la tierra de Egipto, sino que Asiria será su rey" (Os 11,5). ¿Por qué será que el profeta no pudo volver a Egipto? El recuerdo de Oseas podría ser negativo y traería a la memoria la esclavitud de Egipto, con todo, creemos, que en el contexto del profeta, frente a la inminencia de la invasión asiria, el retorno a la tierra de los egipcios es algo difícil.

Por lo que parece, la cita de Oseas está en sintonía con la referencia a Jeremías en la perícopa siguiente. Pues, en Os 11,3, Dios recuerda que enseñó a Efraín a caminar. Y Efraín es el nieto de Raquel, la cual llora por sus hijos en la próxima perícopa. Incluso, manteniendo la duda si la referencia a Egipto en Oseas es positiva, en el caso de la tradición de Jesús, Egipto es un lugar de refugio contra Herodes que oprimía a su pueblo en Palestina. Eso nos inclina a creer que la cita de Oseas fue retirada de su contexto con la intención de establecer una conexión entre las unidades. Sin embargo, ella, por sí sola no resuelve el sentido de la referencia a Egipto en este texto de Mateo.

Otro elemento de unidad entre los v.1-12 y v.13-23 se da justamente en el v.16, en donde hay una nueva referencia a los magos. En esta segunda parte, v.16-18, una vez finalizada la visita de los magos, Herodes ordena matar a los pequeños. Esta sección termina con una nueva cita de un profeta, en este caso Jeremías (Jr 31,15). En Ramá, ciudad situada en la frontera de los reinos de Israel y Judá (1Re 15,17; 2Cr 16,1), Raquel llora la derrota de sus hijos y la deportación de los mismos a otras tierras. Ramá fue el lugar, en donde los conquistadores ordenaron que la multitud derrotada se reuniese para ser deportada.

Raquel, la esposa más amada del patriarca Jacob, es la madre de José, el padre de Efraín y Manases, hijos de la poderosa sacerdotisa egipcia Asenat, hija de Potifera, sacerdote de On (cf. Gn 41,50-52).[1] Raquel podía representar a Israel, el reino de las diez tribus, a veces llamado sencillamente Efraín (cf. Os 11,3) Y, siendo también madre de Benjamín, podía representar las otras dos tribus (Judá y Benjamín). El paralelo escogido por Mateo está muy claro. Raquel llora amargamente porque está siendo privada de sus hijos: primero de Israel (2Re 17, 5.6) y después de Judá (2Cr 36, 17-20), así como las madres de Belén lloran por sus hijos. En este caso, la potencia mundial que los destruyó no era Asiria ni Babilonia, sino Edom, representado por Herodes. La comunidad de Mateo parece haber experimentado de cerca el exilio. El pequeño que era objeto de la ira de Herodes está huyendo hacia Egipto. Por lo aquí expuesto, se puede afirmar que la comunidad de Mateo tiene conciencia de la ligazón existente entre Egipto e Israel, ya que los hijos de una egipcia son los mejores representantes de las tribus de Israel. Por esto el pequeño debe volver de Egipto, para que se cumpla así lo que fue dicho por el profeta.

En la última parte, la profecía se cumple. El pequeño vuelve y se instala en Israel. Es interesante percibir la ligazón entre Israel, Arabia y Egipto en la tradición de Mateo. Para ella, el ministerio de Jesús se inicia con la aprobación de la sabiduría por los magos del Oriente (Arabia), y con el tiempo de refugiado en Egipto, país conocido también por su tradición sapiencial. De esta manera, se vuelve obvio el hecho de que el pequeño se encuentre dotado de un corazón justo para reinar sobre el pueblo de Israel.

El verbo griego que se repite en cada una de las tres partes de la perícopa es *plero* "cumplir" v.15.17 y v. 23. Joachim Jeremías, en su *Teologia do Novo Testamento*, al insistir en las raíces arameas de la revelación neotestamentaria, presenta como referencia importante a Mt 2,17.23 dejando de lado la referencia del v.15. Es-

---

[1] Sobre Efraín y Manasés vea, Pedro ACOSTA LEYVA, "Hermenéutica negra –Afro-descendientes en la Biblia y en la sociedad." en *Debarím – Revista Bíblica Cubana,* Matanzas, año 3, vol. 1, 2004, p.19-30.

te autor usa el verbo griego *plero* con el significado de "cumplir" o "mantener" las promesas[2] La pregunta que dirige nuestra reflexión hasta ahora, es: si este conjunto de textos del evangelio de Mateo, ¿puede revelar algo también sobre las raíces egipcias de la teología neotestamentaria? El mismo verbo citado por Jeremías como énfasis teológico, aparece en los v. 15 y 23 "se cumplió así lo escrito sobre el Señor por el profeta", es decir, casi la misma frase de 2,17 en donde, a diferencia de los versículos mencionados, se cita nominalmente al profeta.

Fuera de las referencias sobre los orígenes de Jesús y su familia, el evangelio de Mateo reafirma algunos momentos de la vida y del ministerio de Jesús, con la idea del cumplimiento de profecías del Antiguo Testamento: la huída de Galilea hacia Zabulón y Neptalí, donde inicia su ministerio público (4,14-16), las curaciones en casa de Pedro (8,16-17), la curación del leproso en la sinagoga y la fuga para escapar de los fariseos que querían su muerte (12,14-21), el sentido de las parábolas de Jesús (13,35), la entrada de Jesús en Jerusalén (21,4-5), la muerte de Judas (27,9). ¿Sería ésta una forma de reafirmar aquellas tradiciones más discutibles en medio del judaísmo?

Podemos observar que los textos de 2,13-15; 2,16-23 y 4,14-16 no tienen paralelos en los sinópticos así como 27,9. A estos textos podemos aumentar el de la curación en la casa de Pedro (Mt 8,16-17 y Lc 4,38-41), cuya referencia Lucas habría sacado de aquí y no, al contrario. Los otros textos aparecen en el evangelio según Marcos (Mt 2,6 y Mc 3,16; Mt 13,13 y Mc 4,33-34; Mt 21,1-11 y Mc 11,1-11). Entretanto, en ninguno de los casos en que los textos de Mateo tienen paralelos en los sinópticos, encontramos citas del antiguo Testamento. Por esta razón, se puede creer que Lucas no habría copiado la tradición de la curación en casa de Pedro, sino que la habría recibido directamente de la iglesia de Antioquia. Además de eso, la alusión a las Escrituras como "cumplimiento" también sucede en los otros evangelios (cf. Mc 12,10; Lc 4,21 y Jn 7,42 entre otros).

La pregunta que queda es: ¿Por qué Mateo habría escogido estos textos para ser subrayados con citas del Antiguo Testamento? Y, ¿por qué habría enfatizado los textos sobre el nacimiento de una virgen, la huída hacia Egipto y la muerte de las criaturas, dentro de los orígenes de Jesús?

Sólo a título de observación inicial, se puede decir que todos estos textos acompañados por la idea del cumplimiento, sellan la lucha vida-muerte: nacimiento, amenazas de muerte y fugas para sobrevivir; curaciones y muerte de terceros (criaturas y Judas). Si fuera éste el sentido del refuerzo de determinadas tradiciones en el evangelio de Mateo, debe estar ligado a la toma de Jerusalén, a la destrucción del templo y a la muerte de liderazgos judíos y cristianos, dejando señales permanentes dentro de esta comunidad, aún no totalmente diferenciada del judaísmo (cf. 22,7).[3]

---

[2] Joachim JEREMIAS, *Teologia do Novo Testamento,* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993, p.131-134.

[3] Eduard LOHSE, *Introdução ao Novo Testamento,* São Leopoldo: Editora Sinodal, 1974, p.153; Werner Georg KÜMMEL, *Introdução ao Novo Testamento,* São Paulo: Edições Paulinas, 1982, p.83.

2. El sentido de Egipto en las tradiciones de Mateo

Las tradiciones de la comunidad de Mateo, tienen una fuerte base judaico-palestinense, a diferencia a los otros evangelios que se originan en comunidades fuera de Palestina (sea en Asia Menor o en Roma).[4] No pretendemos entrar en la discusión sobre el lugar exacto de la redacción de este evangelio, cuyas hipótesis van desde la propia Alejandría (en Egipto) hasta la región Siro-Fenicia. Lo que interesa es delimitar la base teológica y cultural de esta comunidad.

Si la mención a Egipto sucede únicamente en el evangelio de Mateo, donde se da una mayor influencia de las tradiciones judaicas, debe ser por el hecho de que esta referencia era importante en este contexto teológico y cultural del siglo 1° d.C. Podemos indicar una serie de hipótesis por las cuales la referencia a Egipto pudiera tener tanta importancia:

a. – Por una necesidad teológica de presentar a Jesús como un nuevo Moisés.[5]

b. – Por el peso de Egipto, como lugar de refugio de las tradiciones originarias de Israel con fuertes referencias al Antiguo Testamento, a partir de las tradiciones de: Génesis (Gn 45-46), del Éxodo (Ex 12), de la monarquía de Salomón (1Re 3,1) y Jeroboam (1Re 11,40), de Jeremías (Jr 44) y de la comunidad de Elefantina.

c. – Por la influencia de la destrucción de Jerusalén en 70 d.C., que provocó la fuga de comunidades judías y cristianas hacia Egipto siendo que la comunidad de Mateo, contaría con muchos sobrevivientes de esta tragedia.[6]

La hipótesis meramente teológica del "nuevo Moisés" es la más frágil. El nombre Moisés aparece cinco veces en el evangelio según Mateo (8,4; 17,3; 19,7-8 y 22,24). Ninguna de estas referencias es exclusiva de Mateo; son comunes a Lucas y a Marcos. Además de esto, el evangelio donde Moisés aparece más mencionado, es el de Juan, en donde el paralelo entre Jesús y Moisés es más evidente (cf. Jn 1,45 y 3,14 entre otros). Por tanto, la tradición de Egipto en Mateo no está directamente ligada a Moisés.

Las otras tres hipótesis pueden ser combinadas. Egipto desde tiempos antiguos sirvió de refugio para los fugitivos judío-palestinenses, siendo los dos casos más famosos el de Jeroboam, líder de una revuelta contra Salomón, el primer rey del

---

4 Werner Georg KÜMMEL, *Introdução ao Novo Testamento,* p.133-134. El evangelio de Mateo habría tenido un original aramáico y habría retirado algunas de sus citas del Antiguo Testamento, directamente del hebráico (muy diferente de todo el resto del NT, que las retira siempre de la versión griega, Septuaginta). Eduard LOHSE (*Introdução ao Novo Testamento,* p.148 y 150) afirma que "el evangelio de Mateo se encuentra profundamente enraizado con el legado judaico" y más aún que "el autor y los lectores están familiarizados con el estilo de vida judaico".

5 J. RADERMAKERS, "O evangelho de Mateus", en *Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos,* São Paulo: Paulinas, 1985, p.152. Eduard SCHWEITZER (*The Good News according to Mattew,* Atlanta: John Knox Press, 1975, p.43) afirma que la mención de Egipto en las tradiciones de la infancia de Jesús sería sencillamente, una emulación de Moisés (cf. Ex 2,15 – 5,1) en el mismo sentido en que algunos maestros judíos tardíos cuentan de un rabino que fue a Egipto con Jesús, en tiempos del rey Janneo (104-78 a.C.).

6 Eduardo HOORNAERT, *O movimento de Jesús,* Petrópolis: Vozes, 1994, p.109. El autor entiende que, después de la destrucción del templo de Jerusalén, en 70 d.C., y la definitiva destrucción de la comunidad judaica en Palestina, en 135 d.C., el liderazgo del cristianismo comenzó a ser disputado por otros centros siendo ellos: Antioquia (Siria), Roma (Europa), Alejandría (Egipto) y Constantinopla (Asia Menor).

reino del Norte (cf.1R 11,40) y el de las familias partidarias del gobernador Godolías, incluyendo el profeta Jeremías (2Re 25,26 y Jr 42-44). Al parecer, la comunidad de Mateo tuvo estrechas relaciones con Egipto. Las dos referencias a la tradición veterotestamentaria, hechas en Mt 2, pueden corroborar nuestras sospechas.

Los y las judaítas refugiados se habrían dispersado por varias regiones de Egipto, que iban desde el delta del Nilo hasta el sur, en el Alto Egipto (cf. Jr 44,1). Una de estas colonias, Elefantina, tenía carácter militar, lo que puede ser verdad también para otras como Migdol y Tafnes. Elefantina, llamada *Yeb* en lengua egipcia, era una isla del Nilo cuya existencia como comunidad judaica, es atestiguada por textos arameos de finales del siglo V a.C. Uno de estos textos es un requerimiento al gobernador de la provincia de Judá, Bagoas, que indica la existencia de un templo de Javé (*Yhw*) en la isla desde 525 a.C. Elefantina participó en las revueltas egipcias contra los persas.[7] En esta isla, se desenvolvió una expresión particular de adoración a Javé y Anat (o la unificación de ambos en una única divinidad), denominándola de *Anat-Yaho*[8], donde hubo una *archi-sinagoga* (con una mujer presidenta de la sinagoga). Isaías 11,11 menciona la existencia de israelitas en Egipto, en Patrós (sur de Egipto) y en Cuch (Etiopía) lo que podría indicar la existencia de comunidades judaicas reconocidas incluso antes del exilio Babilónico.

Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.), al parecer, tenía establecida una alianza con la comunidad judaica de Egipto. Se da un florecimiento de las sinagogas, en Egipto, ya en el siglo III a.C. Alejandría se transformaría luego en el centro intelectual del llamado "judaísmo helenístico" iniciándose en esta época la traducción de las Escrituras hebraicas al griego[9] donde fueron preservados textos elaborados y mantenidos apenas, en Alejandría.

Cuando llegamos al siglo I a.C., ya dentro del dominio del Imperio Romano, Egipto seguía teniendo una agitada vida religiosa e intelectual. Frente al avance de Roma sobre Palestina, el sumo sacerdote Hircano aconseja a los judíos de Egipto, convertirse en aliados de los romanos en 47 a.C.[10] Entre tanto, Egipto, gracias al trabajo político de Cleopatra VII, permaneció independiente hasta el 31 a.C. Así cuando el templo de Jerusalén fue destruido, en el 70 d.C. e incluso después, en la segunda revuelta judaica en 135 d.C., Egipto serviría de refugio para los revoltosos. Éste es el contexto en que Thiel coloca Mt 2,13-14. Según este autor, Egipto servía de bastión anti-romano durante el siglo I d.C. Un decreto de Claudio en 41 d.C. retiraba derechos de los judíos de Egipto, iniciando una persecución anti-judía.

Probablemente, ellos pertenecían a la clase baja, del mismo modo que los sicarios revoltosos, que, al fin de la guerra judaica, se pasaron a Egipto (*De bello judaico* VII, 410ss) y Cirene (*De bello judaico* VII, 437 ss). Uno de ellos es un tejedor. Posiblemente, el 'zelote' Jonio también era un fugitivo político. En todo caso, es significativo que Mateo pudo presentar a José como un fugitivo político rumbo a Egipto (Mt 2,13-23).[11]

---

7 Hebert DONNER, *História de Israel e dos povos vizinhos,* vol.2, São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal-/Vozes,2000, p.434 y 491.
8 Roland DE VAUX, *The Early History of Israel,* Philadelphia: Westminster Press, 1978, p. 146.
9 Martin METZGER, *História de Israel* , São Leopoldo: Sinodal, 1984, p.148-149.
10 Martín METZGER, *História de Israel,* p.178.
11 Gerd THEISSEN, *Sociología da cristandade primitiva,* São Leopoldo:Editora Sinodal, 1987,p.64.

En fin, toda la trayectoria histórica que vincula israelitas y judaítas hacia Egipto muestra que la memoria del reino opresor estaba muy lejos, en el pasado, y que el reino de las tierras del alto y del bajo Nilo, era un lugar donde el judaísmo se desarrolló y resistió a sus opresores internos y externos. Éste parecería ser el contexto de la huida de la familia de Jesús hacia Egipto, Para la comunidad de Mateo, era común que los revolucionarios perseguidos se refugiasen en Egipto y que de allá regresasen para retomar su lucha.

Egipto es un buen punto de partida para el Hijo de Dios que encarnaba, como perseguido político, la historia de muchos otros movimientos político-religiosos de Galilea. Uno de estos profetas mesiánicos tiene como pseudónimo "el egipcio" y actuó, según Josefo, durante la época del gobernador Félix (52-60 d.C.). Sobre "el egipcio" escribió Josefo que: "llegó a Jerusalén (...) viniendo de Egipto (...). Él quería (...) mostrarles (...) como las murallas de Jerusalén se desmoronarían a una orden (...) cuando Félix fue informado (...) masacró cuatrocientos de ellos y capturó vivos a doscientos. En cuanto al egipcio, éste huyó del combate y resultó imposible encontrarlo."[12]

Este relato de Josefo lleva dos referencias interesantes para el Nuevo Testamento. En Hch 5,36, Lucas coloca en boca de Gamaliel la memoria de los movimientos revolucionarios que antecedieron a Jesús. Gamaliel cita a Teudás, el cual habría llevado cuatrocientos hombres tras de sí y habría sido muerto y sus seguidores dispersados. Después cita a Judas, el Galileo, finalizando con los seguidores de Jesús de Nazaret. Admitiendo la poca exactitud histórica de este 'testimonio' de Gamaliel, es posible percibir que, en el siglo primero, el movimiento de Jesús era comprendido como semejante, sino igual, a los otros movimientos anti-romanos anteriores a él.

En Hch 21,38 el apóstol Pablo es confundido con este "egipcio" que, según relata Lucas, a través del procurador romano en Jerusalén, habría tenido cuatro mil seguidores. La sospecha de que Pablo pudiera ser "el egipcio" se dio porque él hablaba griego. De esta manera se completa el cuadro mediante el cual los judíos de Egipto estaban vinculados al judaísmo helenístico (de habla griega) y a los que apoyaban los nuevos movimientos político-religiosos. Con todo, es importante destacar que, además de los judíos de habla griega, la capital de Egipto, Alejandría, también estaba habitada por una gran parte de población nativa campesina que conservó el lenguaje egipcio. Hch 18,24 nos informa además que, Apolo, un colaborador de Pablo, era un judío alejandrino. Según Köster[13], hubo en Egipto una o varias comunidades cristianas antes del final del siglo I d.C. De esta manera es posible sostener nuestras sospechas de que estas comunidades formaron parte del imaginario cultural del evangelio de Mateo.

---

12 Léo Zeno KONZEN, *A relação do movimento de João Batista com Jesus no prólogo de Marcos*, Roma: Pontificia Universitate S.Tomás in Urbe, 1993 (tesis de doctorado), p.191.

13 Helmut KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988, p.742.

3. Jesús en Egipto: identidad y teología

No hay porqué descartar que la frase "de Egipto llamé a un hijo" sea importante para la identidad de Jesús como paradigma de la verdadera victoria de la fe contra los opresores (venciendo el castigo romano de la cruz). Jesús como perseguido atrajo hacia sí la fuerza del judaísmo egipcio y llevó su resistencia hasta la victoria final. Además de esto, la revuelta vacía motivada por fariseos y sicarios traidores, únicamente llevaba a la muerte. De esta forma el judaísmo jerosolimitano murió, y nació, a partir de Egipto, un nuevo judaísmo con el cual la comunidad de Mateo se identifica e identifica a Jesús.

Teológicamente no hay problema de ver a Jesús como un *"egipcio"* (por su simbología política), un *galileo* (por su simbología sociológica) y un *judío* (por su simbología religiosa). Jesús incorpora las tradiciones afro-asiáticas[14] del pueblo de Javé de una forma natural, incluyente y no excluyente de ninguna de ellas.

La identificación de Jesús con Egipto fue tal que el texto de Mateo, en 2,13 será citado en el papiro número 10.735 del Museo de El Cairo, encontrado en el 'Medio Egipto' a 200 kilómetros de aquella ciudad. El texto habría sido escrito en los siglos VI o VII d.C. y en sus trozos legibles menciona algo sobre "amigos del rey".

Para finalizar, es importante recordar que la motivación inicial de este estudio fue la inclusión de África como uno de los polos importantes para la comprensión de la teología jesuánica. Al reconocer que la tradición evangélica de Jesús tuvo raíces profundas en África, estamos haciendo justicia a una historia no muy contada que necesita salir del anonimato. Solamente así es posible reconocer la práctica liberadora de Jesús.

Maricel Mena-López y
Humberto Maiztegui Gonçalves
Caixa Postal 14
São Leopoldo/ RS
93001-970
Brasil

---

[14] Sobre las raíces afro-asiáticas CONFER: Maricel MENA-LÓPEZ, "Raízes afro-asiáticas nas genealogías bíblicas", en *Raízes afro-asiáticas do mundo bíblico,* São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, p.8-13 (Boletim Identidade, 5); de la misma autora, *Proselitismo etíope – Uma proposta de leitura a partir de Atos 8,26-40,* São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 1997, 136 p. (Disertación de Maestría).

LUIGI SCHIAVO Y LORENZO LAGO

EL JESÚS HISTÓRICO
Consideraciones metodológicas y pastorales

Resumen
El presente estudio quiere mostrar la necesidad de anclar el Jesús de la fe en el Jesús de la historia. Partiendo de los presupuestos subjetivos que dan sustentación al Jesús de la fe, se declara la importancia del Jesús de la historia y se proponen criterios y metodologías para una aproximación, al mismo tiempo histórica y pastoral, al hombre Jesús de Nazaret.

Abstract
The present study wants to show the necessity to anchor the Jesus of the faith in the Jesus of the history. Starting with subjective presuppositions that give sustentation to the Jesus of the faith, the importance of the Jesus of the history is declared and criteria and methodologies are proposed for an approach, at the same time historical and pastoral, to the man Jesus from Nazareth.

1. Introducción

La reflexión sobre el Jesús histórico es relativamente antigua en la historia de la exégesis bíblica. Desde el siglo XIX, la reconstrucción de la vida y de la historia del hombre Jesús de Nazaret, aparece como uno de los grandes desafíos a la investigación bíblica (ZUURMOND,1998, p.21-40), que, influenciada por las teorías racionalistas, buscaba "dar razón a la fe". Pero es sobretodo a partir de las últimas décadas, como el adviento de la "tercera onda de investigación sobre el Jesús histórico" (Third Quest) que la búsqueda se hizo más consistente. Incluso así, parece una discusión restringida al campo académico, irrelevante para la mayoría de los cristianos, para los cuales lo que importa es el Jesús de la fe. Para algunos estudiosos, la búsqueda del Jesús histórico se parece más a un esfuerzo prometéico destinado al fracaso, ya que las fuentes de que disponemos son indirectas y, por lo tanto, relativas. Jesús se volvió relevante sobretodo después de su muerte, se comenzó a escribir sobre él a partir de los años 40 (Fuente Q), diez años, por tanto, después de su aventura histórica. De su vida "terrena" tenemos informaciones únicamente de su ministerio público que se desarrolló hacia el final de su trayectoria. Su infancia y su juventud aparecen envueltas en el misterio, y las narraciones que poseemos no pasan de ser relatos míticos. La casi totalidad de nuestras fuentes son memorias literarias, sujetas a las limitaciones propias de estos documentos. Finalmente, las Iglesias no están interesadas en la cuestión, avizorando en ella más problemas que utilidades.

Frente a esto, ¿cuál es la relevancia pastoral de un estudio sobre el Jesús histórico? El presente estudio quiere mostrar la necesidad de situar el Jesús de la fe en el Jesús de la historia. A partir de los presupuestos subjetivos que ofrecen sustento al Jesús de la fe, se declara la importancia del Jesús de la historia y se proponen criterios y metodologías para una aproximación, al mismo tiempo histórica y pastoral, al hombre Jesús de Nazaret. Este texto es fruto de la reflexión sobre la práctica pastoral de sus autores, que, además de ofrecer esta misma disciplina en el campo académico, hace tiempo, vienen dando cursos sobre el tema, a nivel popular.

2. El concepto de "histórico"

El ser humano es incapaz de conocer la realidad en sí, ya que "nuestra apreciación de la realidad es nuestra propia interpretación" (Berger, 2004, p.78). ¿Sería, por lo tanto, imposible reconstruir objetivamente un acontecimiento histórico? Para respondernos a tal pregunta, es necesario definir el concepto de "histórico". Por "histórico" entendemos "un acontecimiento que, por lo que sabíamos, ocurrió realmente de la manera como nosotros lo describimos" (Zuurmond, 1998, p.41). "Lo que sabemos" es determinado por las fuentes que poseemos, aunque ellas también dependan de quien las produjo y no siempre puedan ser consideradas como fidedignas. Cada fuente enfoca determinados aspectos, no la totalidad de lo ocurrido. Por causa de esto, la imagen que resulta de esta búsqueda, necesitará de la mediación de un sujeto, de un lenguaje simbólico y de un receptor. ¿No sería, por causa de la necesidad de todas estas mediaciones, pura ilusión su objetividad? Ni todo lo que es histórico, es real, quiero decir que el acontecimiento ocurrido va siempre más allá de la visión limitada de alguien, de su percepción y de su representación, puesto que cada imagen formulada, no es nada más que una interpretación de lo ocurrido. El objeto ofrece perspectivas diferentes, dependiendo del enfoque o del lado de donde es visto: por eso no se puede absolutizar ninguna forma de considerar lo real, porque "cada visión no es nada más que la visión de un punto" y no de lo real como un todo.

Estas consideraciones llevan a cuestionar también el concepto de historia. Definimos "historia" como "un diseño (uno de los posibles) que resulta del hecho de que el historiador se esfuerza por ligar entre sí las situaciones encontradas en las fuentes. Un acontecimientos es histórico en cuanto figura en tal historia" (Zuurmond, 1998, p.43).

Los antiguos tenían otro concepto de historia, desarrollado a partir de su cosmovisión. En el mundo helenístico, por ejemplo, dependiente de la visión platónica de la realidad, el hecho histórico es la manifestación, siempre precaria, de la realidad superior de las "ideas". Lo real "verdadero" será, por lo tanto, el del mundo ideal, no el empírico. Además de eso, la historia es el campo de acción de poderes sobrenaturales invisibles, que están al origen de hechos buenos y malos. Para el historiador antiguo, la referencia a tal cosmovisión lo llevaba a considerar el hecho empírico de menor importancia respecto a la otra realidad, considerada más verdadera (inclusive empíricamente), la simbólica.

Las dificultades en pensar y reconstruir lo "histórico" como "lo que de hecho ocurrió", nos llevan, por tanto, a relativizar nuestras conclusiones, en el sentido de nunca olvidar que lo que afirmamos nada más es "lo que pensamos que haya sucedido", o "lo que, a partir de nuestra propia percepción, aconteció". Tal relativismo y humildad son condiciones necesarias para evitar cualquier manipulación de los textos a partir de nuestros presupuestos.

Por fin, es bueno recordar que el Jesús histórico, real, es preocupación típicamente moderna, y que con toda probabilidad, nada tenía que ver con los escritores antiguos. Es "el Jesús que podemos reconstruir, con nuestros recursos actuales, y partiendo de nuestros presupuestos. Inevitablemente ha de parecerse un poco con nosotros" (Zuurmond, 1998, p.50).

3. Imágenes y representaciones de Jesús

Cada época histórica formuló su propia imagen de Jesús. Por el contrario, cada grupo religioso y cada persona tiene su representación de él. Así, Jesús es el Maestro, el Profeta, el Milagrero, el Apocalíptico, el Revolucionario, el Juez, el Modelo Ético, etc. Si toda imagen es verdadera, no podemos afirmar que sea también "histórica". No existe una imagen que más se aproxime al Jesús de la realidad, pues todas ellas, al decir de Theissen, son "auto-representaciones de sus autores" (1999, p.27). En cada imagen se refleja determinada cultura y su contexto histórico y social. Ella fue escogida por mejor catalizar las aspiraciones de determinado grupo social, sus sueños, ansias, esperanzas. En ellas las personas se identifican y depositan su fe. Por lo tanto, si de un lado cada imagen que representa a Jesús es importante y verdadera, de otro lado es relativa. Ninguna puede ser dogmatizada ni considerada la única verdadera e, impuesta a los otros. El Jesús que aparece en este nivel es el Jesús de la fe, el Jesús simbólico, que no necesariamente es idéntico al Jesús de la historia. Es el Jesús creído y seguido, el ejemplo, la referencia última, el Jesús mítico y divinizado de las Iglesias. Es el Jesús de los Evangelios, pues cada evangelio trae el punto de vista de quien lo escribió y de la comunidad que lo produjo. Lo mismo vale para las demás fuentes bíblicas, escritas, canónicas y extracanónicas. Estas imágenes son las referencias de la fe de las personas y de grupos específicos, mas no dejan de ser productos culturales, históricos, temporales.

La cristología consecuente, entendida como la formulación de la fe en Jesús, es, desde su origen, plural, pues ella se refleja en una gran variedad y multiplicidad de imágenes y representaciones de Jesús. Todas ellas históricas, porque enfatizan determinado aspecto del Jesús real; culturales, por ser expresiones de un contexto social, histórico, cultural y antropológico; pero parciales, por no presentar la visión del todo.

La multiplicidad genera, inevitablemente, tensiones y conflictos. La tentación etnocéntrica lleva a absolutizar y a imponer la propia perspectiva en detrimento de lo plural. La historia de las Iglesias muestra cómo se dogmatizaron figuras, imágenes, intuiciones, en tanto que otras fueron excluidas. Es de esta manera cómo el canon fue cerrado, privilegiando ciertos textos, considerados "revelados" y colocando otros, también fruto de la fe de grupos de seguidores, en la marginalidad, cuando no tachados de herejía. La inmensa literatura apócrifa del antiguo y del nuevo Testa-

mento es prueba de eso. Como ejemplo, recordamos los muchos evangelios apócrifos (en nuestra numeración son 13, más los 4 canónicos) que incluso clandestinos, llegaron hasta nosotros, a veces de forma fragmentada, y que traen interesantes informaciones, también históricas, sobre Jesús. La investigación considera a estas fuentes al mismo nivel de importancia de las canónicas.

4. Jesús, símbolo de la fe

Aunque haya discontinuidad entre el Jesús histórico y el Jesús de la fe, no podemos todavía separarlos. El Jesús post-pascual (de la fe), depende y está, de cierta forma, en continuidad con el Jesús pre-pascual. Ambos son verdaderos: uno por referirse a una persona y a unos acontecimientos concretos: el hombre Jesús de Nazaret y su trayectoria existencial; el otro por constituir la referencia de la fe, de quien en él acredita. Sin embargo, cuanto más nos distanciamos de la historia, tanto más el Jesús de la fe, expresado en múltiples imágenes, se enriquece de elementos culturales y se vuelve revelante. Para las comunidades, no importa el Jesús real, quién fue él, en la realidad de su tiempo, su humanidad hecha de deseos, sueños, expectativas, sufrimientos, frustraciones, relaciones, etc. Vale el Jesús del gesto, que es imaginado y en el cual se confía. Tales imágenes son el resultado de la memoria y de la tradición que atravesarán los siglos, y que en cada generación fueron reinterpretadas y re-significadas: de esta manera, Jesús se volvió un símbolo aglutinador de ansias y expectativas.

El símbolo, en su etimología (*sym-ballo*, literalmente 'es situar junto'), busca unir dos cosas. Una, podemos considerar "empírica": un objeto, una persona, un acontecimiento. Otra, tiene que ver con el significado que atraviesa y trasciende la primera. Es lo simbólico que trans-significa el sentido primario, "remitiendo para otra realidad que es la que importa existencialmente" (Croatto, 2001, p.87). Entre las características más importantes del símbolo están su polisemia, que sugiere y evoca varias significaciones al mismo tiempo y en épocas diferentes; la relación: el símbolo se vuelve un patrimonio social; y el hecho de ser permanente y universal (Croatto, 2001, p.102-110). Jesús, en este sentido, es un símbolo, que se transfigura y re-significa en las innumerables imágenes de él surgidas en la historia de la humanidad y que son expresión de la fe en él. Jesús como símbolo es algo vivo, abierto siempre a nuevas significaciones, ecuménico, plural, y no dogmático. Aquí está su fuerza y su encanto que lo hacen siempre actual. Cualquier persona, de cualquier lugar y época histórica, mirando hacia él, podrá reconocerse y depositar en él sus ansias, y volviéndose creyente y seguidor.

5. El peligro de un Jesús mágico y desencarnado

La búsqueda por el Jesús de la historia, permite cimentar la fe en el proyecto histórico de Jesús, el cual, más allá de la dimensión religiosa, envolvía lo social, lo económico y la política. De este modo, creer en Jesús significa comprometerse con su proyecto de transformación de la realidad humana y social.

La reconstrucción del contexto histórico es condición para la reconstrucción

de la presencia, de la acción y de la predicación históricas de Jesús en su ambiente vital: el contexto del judaísmo del I siglo, de los movimientos sociales y de reforma religiosa y política, la situación de dominación del imperio romano, lo cotidiano del pueblo, sus esperanzas y sufrimientos. Se vuelve indispensable el preguntar:

¿Cuál es el impacto de la figura de Jesús en este contexto?
¿Qué esperanzas y actitudes provocaban sus palabras y acciones?
¿Era Jesús solamente un reformador religioso?
¿Cuál fue su apertura: era también político-social?

Esta reconstrucción, todavía sujeta a las limitaciones de la investigación histórica, aleja un poco el peligro de un Jesús mágico y desencarnado. En el símbolo, las dos realidades, la histórica y la trascendente, se fundamentan la una en la otra, en una dialéctica de reciprocidad. Si, con el pasar del tiempo, la figura de Jesús se fue enriqueciendo con trazos míticos y culturales, que enfatizan su dimensión divino-salvífica, el proceso de búsqueda del Jesús histórico ondeará su dimensión humana y su inserción crítica en la historia y en la realidad.

En tiempos de post-modernidad y de crisis de los grandes proyectos, la búsqueda es por la satisfacción inmediata de necesidades y deseos particulares. La individualidad sobresale por encima de la colectividad. El bien estar del individuo es el imperativo ético de toda persona. Sin embargo, en el mismo instante en que la globalización se abre a lo universal, paradójicamente dirige sus atenciones por encima del individuo: eso porque su objetivo es una felicidad parcial y siempre nueva, cuya satisfacción pasa por el consumo material. Es la lógica del mercado y de la economía. En este contexto, se favorece la imagen de un Jesús desencarnado y mágico: una especie de "*deus ex machina*" el cual resuelve nuestros problemas particulares y momentáneos. Es el "Jesús poderoso", el "milagrero", el "Jesús-solución": nada más que un símbolo desencarnado, y muchas veces, alienante, una solución "barata", de nuestras inquietudes y búsquedas, un manual personalizado de auto-ayuda.

Con "un mínimo de historicidad" (Zuurmond, 1998, p.118) será posible mantener la referencia al proyecto histórico de Jesús, indispensable en la transformación de la realidad como un todo, sin olvidar los problemas particulares de los individuos.

6. La importancia del elemento cultural

La religión hace parte de la cultura, representando el intento de buscar significados y respuestas a las preguntas más profundas de las personas. Es un sistema simbólico estructurado (Geertz, 1989, p.104-105), que influye y determina comportamientos, define lo que es recto o errado, lo normal y lo anormal, lo justo y lo injusto, etc. De esta manera, ella colabora para la construcción de la cultura específica de un pueblo y de su identidad propia. Además de esto, la religión influye la producción artística en todos los niveles, por comulgar con el arte, el mismo lenguaje: el simbólico.

La religión, con su propia visión del mundo y de la sociedad, ejerce también un fuerte papel en la política, legitimando o deslegitimando determinados grupos en el poder; funcionando como factor de mantenimiento del orden social, o como ele-

mento de renovación o revolución, de conformismo o inconformismo, de alienación o liberación. Eso porque, a partir de su propia utopía, cumple funciones sociales y nutre justificativos al existir, garantizando hegemonía a la clase dominante, o auxiliando la autonomía de las clases subalternas.

El evangelio necesita estar encarnado en la cultura, ya que él no existe en su forma pura, supra-cultural. Así, cada imagen de Jesús, depende en sus elementos externos, también de la cultura: contribuye en la formación y mantenimiento de la identidad del grupo social en el cual es generada. Pero, ella también es expresión de cultura. En la búsqueda del Jesús histórico, se hace necesario desnudar la imagen de los elementos culturales que, en el pasar del tiempo, le fueron añadidos. Es tarea extremadamente difícil, pero necesaria, en la reconstrucción del Jesús de la historia.

7. Jesús histórico y pastoral – El problema del método

La discusión sobre el Jesús histórico, en cuanto inserta en el contexto de una acción formadora pastoral, suscita específicos problemas metodológicos. Presenta una doble problematización: de Jesús y de su historia, de un lado; de nuestras concepciones y tradiciones acerca de Jesús y de su historia, de otro.

No podemos suponer que las personas y las comunidades que buscan momentos específicos de formación, puedan cuestionar con facilidad estos elementos, es decir, problematizarlos, sobretodo por tratarse de cuestiones centrales, aquellas que definen la identidad asumida por las personas y las comunidades. A lo largo de nuestra experiencia quedó claro que –inicialmente- el Jesús histórico, en la mayoría de los casos, no representa un problema. El Jesús conocido y reconocido en las experiencias catequéticas, litúrgicas o hasta de formación teológica, es percibido como siendo el Jesús de la historia y no hay espacio significativo para preguntas, a no ser en lo que toca respecto a los milagros. De cierta manera, ésta es la situación normal, en los dos sentidos posibles del término.

En un primer sentido, normal es lo que no es cuestionado. Ésta parece ser la característica de todas las concepciones de los orígenes. La figura de Jesús, está en el origen de la fe, de la esperanza, de la vida y de la concepción de la vida, tanto individual como comunitaria, de las personas que participan en los cursos bíblicos y de acción pastoral de formación.

Las concepciones que construimos en nuestras relaciones culturales originarias –'de cuna', por decir así- son el aire que respiramos 'normalmente', es decir, sin pensar: es lo normal. Y, como en el caso del aire o del agua, percibimos lo normal precisamente cuando se transforma en su contrario, cuando se vuelve problema. El sentido de una presencia se impone en la ausencia. Este es el mecanismo de la nostalgia, que es una forma de problematización de lo normal.

Volviendo al caso de Jesús, normalmente no sentimos nostalgia de un Jesús 'diferente', no experimentamos todavía su ausencia. O lo creemos, al contrario, super-presente, evidente, en las concepciones que tenemos de él.

En un segundo sentido, normal es lo que es incuestionable. Es aquello que debe ser, no apenas porque se impone su presencia, como el aire, sino explicita una voluntad, una determinación que aceptamos como superior a nuestra propia percepción. La figura de Jesús, por ser una concepción originaria para todas las tradicio-

nes cristianas, atrae la atención de las fuerzas normalizadotas que estructuran estas mismas tradiciones. Las eclesiologías, antropologías, teorías morales o jurídicas que construimos y escogemos, definen –al mismo tiempo que las suponen– una lectura normal, es decir, regulada, del fenómeno Jesús. Esta lectura tiende a mantenerse incuestionada e incuestionable en cuanto sobreviven las opciones que la generaron.

8. Primer paso - La percepción del problema

El primer requisito de una acción de formación pastoral, centrada en la problemática reflexiva del Jesús de la historia, es la conciencia responsable de estos mecanismos de normalidad y normalización. Es evidente que los dos niveles de problematización, el de Jesús y el de nuestras concepciones, están visceralmente implicados, por tratarse de la discusión de cuestiones originarias. Investigar a Jesús y su historia, redunda en cuestionamientos radicales, es decir, originarios, de nuestras concepciones normales. Es un caso importante de "efecto dominó". La problematización histórica acerca de Jesús, induce a la discusión de las reglas que normalizan nuestras concepciones acerca de Jesús y de las concepciones derivadas, que a su vez, implican una revisión de las opciones eclesiológicas, antropológicas, morales o institucionales que ya hicimos y asumimos. En el campo de la formación, más que en cualquier otro campo, es vital intentar imaginar los efectos a medio y a largo plazo, de nuestras intervenciones cuando éstas tienen como objetivo concepciones originarias, cuestiones –en cierta forma- vitales.

Por esto el primer paso de nuestro método de trabajo, consiste en una estrategia de condivisión de la responsabilidad. Comenzamos con una dinámica de visualización y discusión de las concepciones de Jesús que heredamos y asumimos. Invitando al grupo a explicitar su imagen 'espontánea' de Jesús, construimos un cuadro de referencia. Todas las imágenes son aceptadas y valorizadas, lo que origina alguna sorpresa. Existe la expectativa de recibir criterios claros de discernimiento, orientaciones explícitas sobre cómo juzgar las diferentes imágenes. La discusión surge naturalmente, por el simple hecho de colocar lado a lado, en un único panel, las imágenes de Jesús. El panel hace aparecer de forma clara y visible un significativo pluralismo cristológico. Surge un doble problema, que podemos resumir en dos preguntas: ¿tiene que ser así? ¿Siempre fue así?

9. Segundo paso - La búsqueda de los criterios

La pregunta por la legitimidad del pluralismo detectado, lleva al problema de los orígenes y al cuestionamiento de su singularidad. A esta altura de la discusión, el Jesús de la historia ya es un problema percibido por el grupo y no apenas un 'grillo' de unos pocos. A partir de este punto en adelante, la responsabilidad y el interés por las preguntas a ser formuladas y por las respuestas que deberán ser buscadas es de todos. Llevar a las personas a tener conciencia de los problemas (problematizar las concepciones de cuna) es una manera de pedir el consentimiento informado para intervenir. Como la intervención tendrá consecuencias importantes, el problema tiene que ser percibido con claridad, a fin de que la intervención no sea totalitaria y

violenta, una verdadera invasión. Todo proceso de formación consciente y participativo –perfil esperado de cualquier acción pastoral- debe ser asumido en primera persona por los actores.

Por el hecho de que todas las imágenes tienen que haber sido aceptadas para integrar el panel, se puede concluir que ninguna tiene el privilegio de estructurar las respuestas. Criterios de evaluación deben ser buscados fuera del cuadro de referencia construido a partir de las imágenes 'espontáneas' de Jesús y también fuera de sus fuentes tradicionales, o mejor, fuera de las interpretaciones tradicionales de las fuentes. Las fuentes canónicas y sus tradiciones hermenéuticas necesitan ser sometidas a una seria discusión, lo que no es habitual en el contexto pastoral.

La habitual lectura vertical de las fuentes canónicas, que revela su significativa unidad literaria, se contrapone a una lectura horizontal (Crossan, 1994, p.29) que permite traer a la superficie, con fuerza, las discrepancias y las divergencias entre las fuentes. La complejidad del cuadro de las imágenes 'contemporáneas' juntadas en el panel se refleja en la complejidad de las imágenes y de las interpretaciones ya presentes en los textos originarios.

Se abre, en el contexto de la discusión sobre el Jesús histórico, un espacio significativo para el estudio de la situación de investigación sobre las tradiciones canónicas y sus textos. Más todavía: el propio proceso de formación del texto canónico, los mecanismos de la canonización deben ser discutidos con la mayor profundidad posible. Es importante mostrar que el proceso de la canonicidad, es exactamente una acumulación histórica de estrategias de normalización, lo que remite al problema generador de esta discusión y señala la emergencia de un nuevo nivel de comprensión liberadora, instaurado por la conciencia de ambigüedad del proceso de canonicidad y de estructuración de las tradiciones.

10. Tercer paso – Fuentes y tradiciones

Con eso estamos en el corazón del recorrido. La etapa central orienta su atención hacia las fuentes y las tradiciones alternativas y aquellas que de alguna manera no fueron asimiladas por el proceso de normalización/canonicidad. Los textos de Flavio Josefo, de Filón de Alejandría, los manuscritos de la escuela de Qumrán, los textos apócrifos y la literatura del judaísmo medio y tardío, tienen demostrado representar una base de datos tan esencial en el mundo de la investigación, cuanto hasta hoy subutilizada en la acción pastoral.

El contacto con estas fuentes representa, por lo que registramos en nuestra experiencia, una apertura del horizonte. En muchos casos las personas manifiestan asombro y maravilla al ver esta literatura tratada con seriedad, valorada como fuente. Es más un paso rumbo a la conciencia de los mecanismos de inclusión y exclusión en la historia de las tradiciones, que –a su vez- es condición indispensable para que sea percibida la pluralidad de los orígenes.

La aproximación a esta literatura se alía al contacto con las reconstrucciones y las deconstrucciones del cuadro histórico, social y cultural de Palestina y del Mediterráneo del primer siglo, realizadas por el conjunto de disciplinas que hace más de medio siglo se interesan por el problema. Este contacto no puede ser ingenuo. No se trata de fomentar la expectativa de re-encontrar el 'verdadero rostro' de Jesús, de-

finitivamente inaccesible a cualquier tipo de análisis (y la creencia en la resurrección transforma en dogma esta inaccesibilidad metodológica). El objeto de la discusión es la comprensión de las construcciones originarias de las imágenes de Jesús. Ésta también es una liberación. Nos alivia específicamente de la carga pesada –porque es inviable- de la búsqueda por la fundamentación y nos devuelve la plena responsabilidad por la opción de los criterios interpretativos.

Reconocer los diferentes caminos recorridos por las comunidades originarias, en busca del rostro y del mensaje de Jesús y la relevancia de sus opciones en el cuadro histórico, social, político, económico y cultural que les fue contemporáneo, es la más rica lección que ofrece la discusión sobre el Jesús histórico. La lectura de los textos, de esta manera, se encarna, en el sentido de asumir un cuerpo en la historia.

11. Las consecuencias - Imágenes encarnadas y crítica cristológica

Las imágenes se revelan ancladas a un contexto, a desafíos concretos. Unas pueden revelarse como poderosas y sutiles expresiones de resistencia. Otras serán reconocidas como construcciones legitimadoras de nuevas instancias institucionales. De cualquier forma, las múltiples imágenes de Jesús contenidas en las fuentes tradicionales, no aparecerán más como espíritus sin cuerpo, intangibles y por esto no criticables. Asumiendo un cuerpo, las imágenes de Jesús pueden ser comprendidas como experiencias en la historia y, como tales, evaluadas. Este momento es decisivo en la lectura pastoral. Aparece claro que no cabe a la lectura histórica el juzgar a la historia, sino más bien, el darle cuerpo. Pero la lectura pastoral no es definitivamente histórica. Ella tiene que reaccionar 'corporalmente' a la corporeidad de la historia. La preocupación final de la lectura pastoral es la acción de las imágenes de la historia, hoy, su capacidad de alimentar o de destruir esperanzas por cuerpos vivos hoy. No puede, por lo tanto, huir de la dolorida y peligrosa tarea de juzgar, de escoger, entre las imágenes que animarán las experiencias de la historia, aquellas que pueden construir hoy la existencia de las personas y de las comunidades. La vida de las imágenes de la historia, deben ser rescatadas en su corporeidad (esto es, en su relevancia para los cuerpos que las crearon) para que sean sometidas al tribunal de los cuerpos que hoy piden "pan, salud y sueños" (Hoornaert, 1994, p.10).

La investigación y la discusión acerca del Jesús histórico, ejerce una función crítica en relación a las cristologías contemporáneas por medio de la confrontación constante y abierta con los relatos de las experiencias originales.

La pregunta por el Jesús histórico en el contexto pastoral, ayuda a relativizar las poderosas teologías afirmativas que se están volviendo a poner de moda, las cristologías altísimas, que enmascaran sus raíces humildes y plurales. El discurso sobre el Jesús histórico ayuda a percibir cómo las elevadas cristologías, que dominan el escenario religioso contemporáneo, tanto católico como evangélico, son como la estatua de la visión de Daniel, hechas de metales resistentes y preciosos hasta los pies, que, por lo demás, son de barro, del mismo barro con el cual Yavé forjó lo humano en el mito cosmogónico de Génesis. Exactamente, el rescate de esta humanidad de la historia de Jesús, con sus contradicciones, pluralidades y diferencias, es fundamental para una nueva comprensión de la acción pastoral en una época en que la

pluralidad y la diferencia tienen que ser respetadas porque se volvieron un valor vital, una cuestión de vida o muerte, una estrategia de sobrevivencia no sólo de la cultura "blanca y cristiana", sino también de la vida planetaria. El rescate de la historia de Jesús a través de las múltiples lecturas de las comunidades originarias, implica necesariamente al rescate de la historia de las comunidades que leen estas historias.

La pregunta por la historia ("¿esto sucedió realmente?"), llevada en serio, permite evitar tanto el fundamentalismo ("todo es historia"), como el escepticismo ("todo es invención literaria"), que reducen el texto o a un vidrio absolutamente transparente o a un muro perfectamente opaco. En ambos casos el texto en cuanto cuerpo vivo de una tradición viva, desaparece. Muere el texto por la negación de su propia corporeidad, cuando se resuelve en una copia fiel de los eventos, o por hiperafirmación, cuando su cuerpo representa una totalidad que excluye y substituye los eventos. La búsqueda por el Jesús histórico, metodológicamente delimitada, permite mantener vivo el texto, en su función específica de mediación viva entre dos interpretaciones vivas, la del autor y la del lector. Se salva la textualidad del texto.

La discusión acerca del Jesús histórico redunda en la acción pastoral como una escuela de liberación en múltiples niveles:

1. liberación del peligro del fundamentalismo y del rechazo al diálogo;
2. liberación de una interpretación estática de la liberación, obligándonos a pensar el desafío y el significado de la liberación –en su posibilidad y urgencia- hoy y no apenas en las perspectivas de los orígenes, ingenuamente idealizados;
3. liberación de la inconsciencia de los mecanismos de normalización que actúan en las tradiciones cristianas;
4. liberación de las lecturas desencarnadas de las tradiciones cristianas y de sus fuentes.

A la vez, la liberación, tanto del cuerpo como de la conciencia, genera responsabilidades nuevas y profundas:

1. ¿cómo construir una política de respeto y valoración de la pluralidad?
2. ¿cómo resistir al proceso de normalización política, económica y cultural –que llamamos 'globalización'- con sus dramáticos efectos de exclusión y de destrucción, sin caer en la espiral de la violencia?
3. ¿cómo construir una experiencia religiosa de acogida del pluralismo, sin ser irenista, y de valorización de la identidad, sin ser fundamentalista?
4. ¿cómo cuestionar, presentando alternativas, los modelos eclesiológicos articulados históricamente alrededor de la defensa de la unicidad y del fundamento?

Estas responsabilidades son la herencia, pesada y esperanzada al mismo tiempo, del cuestionamiento por el Jesús histórico. Nos es devuelta, sin la protección de las concepciones canónicas y normalizadas, la tarea de retornar "bienaventurados los miserables, los ofendidos, los que lloran, los que tienen hambre, aquel y aquella que sufrió" (Q).

Bibliografía de referencia

BERGER, Klaus. *É possível acreditar em milagres?* São Paulo: Paulinas, 2004
CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião.* São Paulo: Paulinas, 2001
CROSSAN, D.O. *Jesus histórico – A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo-* Rio de Janeiro: Imago, 1994
GEERTZ, C. *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: LTC, 1989
HOORNAERT, Eduardo. *Cristãos da terceira geração.* Petrópolis: Vozes, 1997
THEISSEN, Gerd y MERZ, A. *Il Gesú Storico. Un manuale.* Brescia: Queriniana, 1999
ZUURMOND, R. *Procurais o Jesús stórico?* São Paulo: Loyola,1998 (Bíblica Loyola, 24)

Luigi Schiavo y Lorenzo Lago
schiavo@cultura.com.br

RESEÑA

Jacir de Freitas Faria. ***O outro Pedro e a outra Madalena segundo os apócrifos. Uma leitura de gênero.*** **Petrópolis, Vozes, 2004. 190 páginas.**

Tenemos que agradecerle a Jacir de Freitas Faria su persistencia en presentar a sus colegas y sus lectores lo que él llama "las preciosidades" de la literatura apócrifa del Nuevo Testamento. En este pequeño libro el fraile franciscano Jacir hace una pesquisa bastante amplia de escritos casi desconocidos para ampliar nuestra visión de dos de los protagonistas entre l@s amig@s de Jesús, Pedro y María de Magdala.

El libro está dividido en dos partes, una más amplia sobre Pedro (págs 11-120) y una segunda consagrada a María Magdalena (págs. 121-153). Tiene además tres anexos valiosos con una traducción portuguesa del Evangelio de María Magdalena, el Evangelio de Pedro y el Apocalipsis de Pedro. Son obras poco conocidas, todas ellas de la zona donde se retiraban los primeros monjes ascetas en el alto Egipto. El Evangelio de María y el Apocalipsis de Pedro se toman de una traducción copta de original griego encontrados entre los manuscritos de Nag Hammadi escritos a mediados del siglo cuatro de la era común. Esta colección de textos en su mayoría gnósticos fue encontrada enterrada en una cueva en ese lugar en 1945 y se conserva en un museo de El Cairo. El Evangelio de Pedro se conoce desde mediados del siglo XIX cuando fue encontrado en Akhmim o Chenoboskion y se preserva en Berlín desde entonces. Se conoce en el original griego, aunque sólo fragmentariamente.

Casi todas las obras utilizadas por el autor están entre la colección de Nag Hammadi. Las excepciones son el mencionado Evangelio de Pedro, los Hechos de Pedro, y Evangelio de Bartolomé. La lectora se percatará de que los textos de Nag Hammadi documentos poco conocidos y estudiados hasta ahora, cuya publicación no cumple aún los treinta años y su asimilación por los estudiosos es incompleta. De modo que hay que agradecer a Jacir Faria comenzar entre nosotros su uso, diría más precisamente su uso pastoral.

Este libro tiene un perfil netamente pastoral. Pretende tomar de estos libros, que Jacir piensa preservar tradición popular cristiana, elementos para completar nuestra imagen de Pedro y de la María de Magdala. Sobre Pedro encontramos elementos de su personalidad, en particular distintas concepciones sobre su postura frente a las mujeres, e informes sobre su ministerio en Jerusalén y Roma, y muy especialmente sobre su muerte de mártir en la capital del imperio. Sobre María Jacir insiste que la tradición de que fue una ramera arrepentida no tiene base ni en los es-

critos canónicos ni en la tradición popular de "los apócrifos". El Evangelio de María Magdalena nos presenta una mujer que recibe revelaciones porque Jesús la amó más que a los demás, y que insiste frente a Pedro en su autoridad para enseñar.

Este lector encontró especial valor en dos discusiones en este libro, el descenso a los infiernos de Nuestro Señor entre su muerte y su resurrección y la discusión del amor de Jesús por María Magdalena. El primero se vincula con Pedro por su presencia en la Epístola Primera canónica 3:18-22. Este texto se amplía muchísimo en el texto conocido como el Evangelio de Bartolomé que incluye un texto conocido justamente como el Descenso a los Infiernos. Este texto se preserva en una traducción latina del siglo IV y su contenido interesantísimo es discutido con gran sensibilidad pastoral por Fray Jacir. Pretende ampliar nuestra fe en torno a la confesión contenida en el Credo Apostólico respecto a un tema poco trabajado pero de mucho interés para los creyentes.

El autor se pregunta sobre la naturaleza del amor de Jesús por María, sin negar que pudo incluir un amor carnal. Es un tema importante poco abordado por pensarse escabroso. Propiamente, como bien lo dice Faria, no hay por qué el amor carnal deba considerarse sucio o pecaminoso e indigno de Nuestro Salvador, aunque tampoco podamos afirmar que su amor por la María de Magdala incluyera una intimidad carnal. Esto podría abrir toda una discusión sobre la sexualidad del grupo de jóvenes que anduvo con Jesús, tema que no tiene el autor por qué abrir. Los "apócrifos" discutidos, provienen de una comunidad monástica del desierto egipcio donde comenzó el movimiento monástico cristiano, al menos el masculino, con los guías Antonio y Pacomio en el siglo IV. Su disciplina incluía total abstinencia sexual y una severa limitación en la comida. Pero, ¿es esto una continuación de la práctica de los discípulos de Jesús? No lo sabemos. El silencio de los evangelios respecto a la sexualidad de los discípulos es muy llamativa, y habría que preguntarse seriamente cómo interpretarlo. ...Pero nos estamos desviando del libro que discutimos.

Este libro está dirigido a laicos y especialmente laicas que buscan fortalecer su fe con un conocimiento mayor de las figuras de Pedro y María Magdalena. Los estudiosos se sentirán frustrados por la escasa discusión de temas como el origen de los textos y cómo llegaron a Egipto y por qué se enterraron en el desierto. Las comunidades monásticas de la región parecen haber desaparecido a finales del siglo IV sin que hayan muestras de violencia humana o natural (ataques, incendios o terremotos). ¿Qué significa esto? Faria no lo discute. La tradición ascética cristiana, que no tiene paralelo en el judaísmo rabínico de la época ni posterior, alcanzó una enorme influencia en la Iglesia. ¿Dónde y cuándo se origina? Son preguntas urgentes que el autor no discute porque no entran en su concepto del valor pastoral de estas obras.

Uno se pregunta si apócrifo es un término útil para toda esta literatura. Ni el Evangelio de María ni el Evangelio de Bartolomé tienen aspecto de evangelio, si medimos este género por los evangelios canónicos. Ambos con sus revelaciones tienen aspectos fuertes de apocalipsis, pero tampoco corresponden a este género. Si no son propiamente "evangelios" rechazados en el proceso de canonización, ¿debíamos llamarlo apócrifos? Fue la carta pastoral del obispo Atanasio de Alejandría en Egipto en el año 367 e.c. la que definió para su región los escritos apostólicos aceptables

justamente en últimos años de la comunidad monástica de Nag Hammadi. ¿Tienen algo que ver las dos cosas? Como Faria no siente la necesidad de definir su término "apócrifo" no tiene que hacerse esta pregunta que a este lector parece fundamental.

Todo esto indica que Fray Jacir con sus investigaciones pastorales está levantando preguntas que serán importantes para creyentes comunes y para estudiosos por muchos años. Por ello debemos agradecer este servicio.

Jorge Pixley

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. *Lectura Popular de la Biblia en América Latina.*
2. *Violencia. Poder y Opresión.*
3. *La Opción por los Pobres como Criterio de Interpretación.*
4. *Reconstruyendo la Historia.*

5-6. *Perdónanos nuestras Deudas.*

7. *Apocalíptica: Esperanza de los Pobres.*
8. *Militarismo y Defensa del Pueblo.*
9. *Opresión y Liberación.*
10. *Misericordia Quiero, no Sacrificios.*
11. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Evangelización?*
12. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Inclusión?*
13. *Espiritualidad de la Resistencia.*
14. *Vida Cotidiana: Resistencia y Esperanza.*
15. *Por Manos de Mujer.*
16. *Urge la Solidaridad.*
17. *La Tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y Cartas de Juan.*
18. *Goel: Solidaridad y Redención.*
19. *Mundo Negro y Lectura Bíblica.*
20. *Pablo de Tarso. Militante de la Fe.*
21. *Toda la Creación Gime...*
22. *Cristianismos Originarios (30-70 d.C.)*
23. *Pentateuco.*
24. *Por una tierra sin lágrimas.*
25. *¡Pero nosotras decimos!*
26. *La Palabra se hizo india.*
27. *La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva.*
28. *Hermenéuticas y Exégesis a propósito de la Carta a Filemón.*
29. *Cristianismos Ordinarios Extrapalestinos (35-138 d. C.)*
30. *Economía y Vida Plena.*
31. *La Carta de Santiago.*
32. *Ciudadanos del Reino.*
33. *Jubileo.*
34. *Apocalipsis de Juan y la Mística del Milenio.*

35-36. *Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas.*

37. *El género en lo cotidiano.*
38. *Religión y Erotismo. Cuando la Palabra se hace carne.*
39. *Sembrando esperanzas.*
40. *Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia.*
41. *Las mujeres y la violencia sexista.*

42-43. *La canonización de los Escritos apostólicos*

44. *El Evangelio de Lucas*
45. *Los Salmos*
46. *María*
47. *Jesús histórico*

Contamos con todos los números en stock

RIBLA (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana)
—Tres números al año—

Deseo recibir "RIBLA" suscribiéndome para el año ....., y a partir del Nº .....:

Precio de suscripción:

- AMÉRICA LATINA
  Una suscripción (con correo) 18 dólares
  Más de 10 suscripciones (con correo) menos el 20%
  Número suelto (con correo) 6 dólares
- ECUADOR
  Una suscripción (sin correo) US $ 12 dólares
  Número suelto (sin correo) US $ 4 dólares
  Una suscripción (con correo) US $ 14 dólares

Datos:

NOMBRE Y APELLIDOS .....
DIRECCION .....
CASILLA ..... LOCALIDAD ..... PROVINCIA .....
PAIS ..... TELF. ..... FAX .....

Forma de Pago:

☐ Adjunto cheque a nombre de RECU

En efectivo ..... ☐

RECU - Apdo. 17-03-252, Quito - Ecuador, Telf. (593-2) 2569318 / Fax (593-2) 3202406 / E-mail: recu@verbodivino-ecu.org

Distribución de la Revista RIBLA

Taller de Creaciones Populares TCP
Av. Calchaqui 1027-1879
Quilmes Oeste
Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: tcp@sion.com
Telf./Fax 54-011-4250-5432

Centro Bíblico Ecuménico
Venezuela 2742 PB A
1211 Capital Federal
ARGENTINA
E-mail: msuperno@usa.net
Tel./Fax. (54-1) 95-61480

ISEDET
Librería Ricciardi
Camacuá 252
1406 Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail:
libreriaricciardi@yahoo.com
Telf. 632-5030/5039
Fax 633-2825

Cecilia Salazar
Casilla 442
Cochabamba
BOLIVIA
E-mail:
frangua@sn1.comteco.entelnet.bo
Telf. (04) 281-371

Editorial DEI
Apdo. 390-2070 Sabanilla
San José
COSTA RICA
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
Telf. 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

Centro Ecuménico Diego de Medellín
Casilla 386-V
Santiago 21
CHILE
E-mail: centro@diegodemedellin.cl
Telf. 6 341 804
Fax 3-6 351 096

CEDEBI-Alicia Winters
Apdo. 6078
Barranquilla
COLOMBIA
E-mail: alicia@aolpremium.com
Fax (57-5) 360 3710

Librería Verbo Divino
Apdo. 17-03-252
Quito
ECUADOR
E-mail:ventas@verbodivino-ecu.org
Telf. (593-2) 256-9318
Fax (593-2) 256-6150

María Engracia Robles
España 1340 "A", Col. Moderna
44190 Guadalajara Jal.
MEXICO
Telf. 38 124 411

Colectivo BIPO OAXACA
R. Fco. Mayrén Peláez
Apdo. 84
68000 Oaxaca. Oax.
MEXICO
E-mail: nora@itonet2.itox.mx
Telefax (019) 516-1221

Hebert A. Bonilla
Apdo. RP-082
Managua
NICARAGUA
E-mail: cieets@tmx.com.ni

P. Isidoro Cabral
Parroquia Espíritu Santo
C.C. 88 (La Paloma)
Canindeju
PARAGUAY
Telefax: 047282

José Mizzotti
Jr. Jorge Chávez 087
Lima I
PERU
E-mail: lepabipe@ec-red.com
Telf. 431.46.56
Fax (51-1) 371.71.95

P. Miguel A. García
Apdo. 2820
Guayama
PUERTO RICO 00785-2820
E-mail:magarcia@coqui.net
Fax (787) 864-5494
Telf. (787) 864-4100

Equipo Bíblico Dominicano
Apdo. 3502
Santo Domingo
REP. DOMINICANA
E-mail: equipo.biblico@codetel:net
Telf./Fax (809)5346160

P. Mario Gazzola
C.C. 23037
12800 Montevideo
URUGUAY
E-mail:
mgazzola@montevideo.com.uy
Telf. (598) 2 311 1057
Fax (598) 2 311 2469

Centro Emanuel
Avenida Armand Ugón s/n
70.202 Colonia Valdense
(Dpto. Colonia)
URUGUAY
E-mail: emmanuel@adinet.com.uy
Telf./Fax (598) 55 88990
(598) 55 88639

Didier Hayraud
Puente Cuatricentenario Petrare
Apdo. 76088
Caracas 1070-A
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net
Fax 02-4516596

Francisca de Latman
Apartado postal 170
San Antonio de los Altos (M)
Zona postal 1204
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net

Esta Revista "se sitúa dentro d
las experiencias de fe y de lucha de la
comunidades y de las iglesias. La Bibli
está siendo rescatada por el pueblo. Lo
dolores, utopías y poesías de los pobres s
tornaron, a través de las comunidades
mediaciones hermenéuticas decisivas par
la lectura bíblica en América Latina y e
el Caribe. Esta Revista tiene como cuna, l
vida sufrida de nuestros pueblos y su tena
resistencia en dirección de una existenci
digna y justa. Las comunidades de lo
pobres ahí insertadas se constituyeron e
fermento para el conjunto de l
hermenéutica bíblica".

Milton Schwantes

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3698

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR USE ONLY